Las virtudes burguesas

Ética para la era del comercio

Deirdre N. McCloskey

fce

FILOSOFÍA

Deirdre N. McCloskey es economista, historiadora económica e investigadora de teoría social y de retórica de la persuasión, además de profesora de economía, historia, inglés y comunicación en la Universidad de Illinois, Chicago. Ha publicado artículos sobre historia de la economía, filosofía, retórica, feminismo, ética y leyes. Es autora de *The Cult of Statistical Significance, Crossing: A Memoir, If You're So Smart: The Narrative of Economic Expertise* y *How the Standard Error Costs Us Jobs, Justice and Lives.*

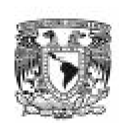
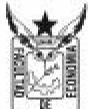
Las virtudes burguesas

Traducción
ÓSCAR FIGUEROA CASTRO

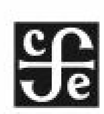
Deirdre N. McCloskey

Las virtudes burguesas

Ética para la era del comercio











Sección de Obras de Filosofía

Primera edición en inglés, 2006
Primera edición en español, 2015
Primera edición electrónica, 2015

Diseño de portada: Paola Álvarez Baldit

Título original: *The Bourgeois Virtues: Ethics for an Age of Commerce.*
Licenced by the University of Chicago Press, Chicago, Illinois, USA

Instituto de Investigaciones Económicas
Circuito Mario de la Cueva, Ciudad de la Investigación en Humanidades,
Ciudad Universitaria, 04510 México, D. F.
http://www.iiec.unam.mx

Facultad de Economía
Circuito Interior, s. n., Ciudad Universitaria, 04510 México, D. F.
http://herzog.economia.unam.mx



Comentarios:
editorial@fondodeculturaeconomica.com
Tel. (55) 5227-4672



ISBN 978-607-16-3144-2 (mobi)

Hecho en México - *Made in Mexico*

A mi madre,
Helen Stueland McCloskey

Índice general

Prefacio
Reconocimientos
Apología. Sumario de las virtudes burguesas

Exhortación
1. La palabra «virtud» por sí sola
2. La palabra «burgués» por sí sola
3. Sin temor a la palabra «burgués»

Primera parte
LAS VIRTUDES CRISTIANAS Y FEMENINAS: EL AMOR
4. La primera virtud: amor profano y sagrado
5. El amor y lo trascendente
6. La dulzura del amor versus el interés
7. La hostilidad de los economistas burgueses hacia el amor
8. El amor y la burguesía
9. Solidaridad recuperada

Segunda parte
LAS VIRTUDES CRISTIANAS Y FEMENINAS: LA FE Y LA ESPERANZA
10. La fe como identidad
11. La esperanza y su proscripción
12. Asalto a lo sagrado
13. Van Gogh y lo profano trascendente
14. Humildad y verdad
15. Teología económica

Tercera parte
LAS VIRTUDES PAGANAS Y MASCULINAS: VALENTÍA CON TEMPLANZA
16. El bien de la valentía
17. El anacronismo de la valentía burguesa
18. La valentía taciturna versus lo «femenino»
19. Burgués *versus* afeminado

20. La valentía en equilibrio

Cuarta parte
LAS VIRTUDES ANDRÓGINAS: PRUDENCIA Y JUSTICIA
21. La prudencia *es* una virtud
22. La monomanía de Emmanuel Kant
23. El insigne carácter de la virtud
24. El mal como desequilibrio, interior y exterior: templanza y justicia
25. El burgués ético-pagano

Quinta parte
EL SISTEMA DE LAS SIETE VIRTUDES
26. El sistema de las virtudes
27. ¿Una psicología filosófica?
28. Esfuerzo ético
29. Realismo ético
30. No a la reducción
31. Carácter(es)
32. Nueva dosis de antimonismo
33. ¿Y por qué no una sola virtud?
34. Las virtudes a la deriva, 1532-1958
35. Otras listas
36. La vía oriental
37. Escasez de virtudes

Sexta parte
LOS USOS BURGUESES DE LAS VIRTUDES
38. *P* & *S* y la vida capitalista
39. Razones sagradas
40. No a través de *P* únicamente
41. El mito de la racionalidad moderna
42. El pacto de Dios
43. ¿Exceso necesario?
44. La bondad del trabajo
45. Esclavitud asalariada
46. Los ricos
47. Los buenos barones
48. Las ansiedades de las virtudes burguesas

Bibliografía
Índice analítico

Prefacio

Mientras leía en un vuelo el libro de John Casey, *Pagan Virtue: An Essay in Ethics* (1990), por entonces recientemente publicado, de pronto caí en la cuenta de que la virtud *burguesa* necesitaba un tratamiento similar. Tal vez fue lo enrarecido del aire. Saqué mi primitiva computadora personal y comencé a machacar la idea. La sobrecargo me pidió no hacer ruido. De esas notas surgió un ensayo: «Burgueois Virtue» (1994), publicado en el *American Scholar.*

«Más o menos a los 50 años comenzó mi segunda educación. Como dice Peter Dougherty en un libro con un tema similar al mío, pocos economistas comprenden hoy el venturoso «legado cívico, social y cultural» de Adam Smith, «menos conocido y sin embargo increíblemente poderoso, concentrado en la expresión "sentimientos morales"».[1] Esos pocos economistas —rezagados por varias décadas respecto a sociólogos, psicólogos sociales y la gente de letras— finalmente hemos prestado atención al terreno ético donde crece la economía. Lo hemos entendido a través de la historia económica (mi propio caso) o la teoría de juegos, por medio de la economía experimental o la política económica, mediante una confrontación con los credos personales, políticos y religiosos. Una teoría de los sentimientos morales más allá del utilitarismo nos demanda salir de la economía. Sólo desde ahí es posible apreciarla mejor.

Sin embargo, como pronto descubrirá, incluso un economista con ciertos intereses históricos, retóricos y filosóficos carece del entrenamiento adecuado para moralizar la vida burguesa. Comprendí que la historia de la desmoralización de nuestras teorías económicas, así como la esperanza de su remoralización, eran mucho más importantes que la historia interna de la ciencia económica, los economistas o incluso la economía. Para contar la historia de las virtudes burguesas desde la perspectiva de Adam Smith era necesario estudiar ética, teología, letras clásicas, poesía, sociología, psicología social, historia de la literatura, historia del arte, historia de las ideas, filosofía y una veintena más de disciplinas en las que, me da vergüenza decirlo, soy todo menos una experta.

El presente libro describe qué son las «virtudes» y cómo florecen —o se marchitan— en una sociedad comercial. El siguiente, *Bourgeois Towns: How a Capitalist Ethic Grew in the Dutch and English Lands, 1600-1800,* relatará, desde una perspectiva teórica y práctica, la suerte que corrieron las virtudes durante los siglos XVII y XVIII en el noroeste de Europa, y con qué consecuencias, materiales y espirituales, para el siglo XIX. *The*

Treason of the Clerisy: How Capitalism Was Demoralized in the Age of Romance dará cuenta del triste viraje contra la burguesía a partir de 1848 entre los artistas e intelectuales de Europa y sus ramificaciones. Éste también tuvo consecuencias, entre ellas agosto de 1914 y octubre de 1917. Por último, *Defending the Defensible: The Case for an Ethical Capitalism* describirá cómo los valores burgueses en última instancia han ayudado y no lastimado al pobre, la cultura y el medio ambiente. Los cuatro libros proponen un nuevo comienzo en las actitudes —al menos las de la clase educada— que tenemos hacia la forma como nos ganamos la vida. Charlemos sobre el tema en http://www.press.uchicago.edu, en la sección «Electronic projects».

Un sabio historiador dijo: «Estudia problemas, no épocas». Muy bien: este primer libro indaga: «¿Son las virtudes relevantes para la vida burguesa?, ¿cómo?» El segundo pregunta: «¿Cómo fue que entre 1600 y 1800 Europa y sus ramificaciones se volvieron proburguesas y sin embargo rechazaron las virtudes?» El tercero: «¿Cómo fue que a partir de 1848 los europeos se volvieron antiburgueses y no obstante siguieron rechazando las virtudes?» Y el cuarto: «¿Cómo podemos recuperar un respeto virtuoso por lo que hoy somos todos: burgueses, capitalistas y comerciales?»

En suma, para decirlo con el lenguaje que los estadunidenses escuchamos hasta el cansancio durante las recientes elecciones, el proyecto consiste en explicar los estados rojos a los azules. O, como alguna vez lo expresó Kenneth Burke: *Ad bellum purificandum,* para hacer menos letales nuestras diferencias. O también en explicar los estados del Centro y el Sur a los del Este y el Oeste, los estados del interior a los de las costas; los estados conservadores a los progresistas. O, en vocabulario antiguo, Estados Unidos a Europa; o más antiguo todavía, Roma a Grecia.

[1] Dougherty, *Who's Afr aid of Adam Smith?,* 2002, p. xi.

Reconocimientos

Joseph Epstein, editor del *American Scholar* en 1994, siempre me apoyó y alentó. Mis colegas en el Proyecto sobre Retórica de la Investigación (Poroi) de la Universidad de Iowa me brindaron su apoyo y conocimientos a lo largo de varios años. En marzo de 1996, John y Christine Blundell, así como el Instituto de Asuntos Económicos en Londres, donde presenté a diputados y académicos una versión previa del argumento, fueron muy amables, como lo fue también en abril de 1996 el Seminario de Historia Económica de la Universidad de California, en Berkeley. Estudiantes holandeses, italianos, portugueses, turcos, griegos, iraníes y muchos más, que han asistido a mis cursos sobre las virtudes burguesas en la Universidad Erasmo de Rotterdam en 1996 y luego durante estancias anuales de dos meses desde 2002 a la fecha, me han impulsado a seguir adelante. Lo mismo vale para los estudiantes que desde 1999 han tomado mis cursos sobre el tema en la Universidad de Illinois, en Chicago, y durante la década de 1990 los estudiantes en Iowa; por ejemplo, mis estudiantes de posgrado en el Seminario Dominical y los de licenciatura en un curso sobre ética de los negocios que enseñé dos veces, la primera de ellas junto con Colin Bell. Estudiantes y colegas del seminario anual de la Asociación Doctoral Europea en Administración y Dirección de Negocios (edamba), con sede en el Sur de Francia, escucharon mis ideas con atención, como lo hicieron más tarde los asistentes a dos sesiones de primavera en Barcelona, amorosamente organizadas por Eduard Bonet en la Escuela Superior de Administración y Dirección de Empresas. El curso que en 2004 impartí junto con Ralph Cintron y Walter Benn Michaels en el posgrado de letras inglesas de la Universidad de Illinois, en Chicago, también fue revelador. Por su generoso interés agradezco a las siguientes audiencias (en orden cronológico aproximado): el Instituto de Estudios Avanzados en Princeton, la Universidad de Groningen, el seminario sobre ética en la Escuela de Negocios Henry B. Tippie de la Universidad de Iowa, la Universidad Técnica de Delft, la Universidad Libre de Bruselas, la Universidad de Gotemburgo, la Universidad de Ámsterdam, el Instituto de Humanidades y el Programa en Teoría y Economía Social y Política de la Escuela de Investigaciones en Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Australiana, el Instituto de Investigaciones Históricas (Rectorado, Londres), la Universidad del Oeste de Michigan, la Universidad de Indiana, la Universidad Libre de Ámsterdam, la Universidad Estatal de Bowling Green, la Universidad Estatal de Ohio, la Universidad de Cincinnati, la Escuela Middlebury, el mit, las universidades de Regina, Edmonton, Calgary y

Lethbridge (estas cuatro audiencias convocadas por Morris Altman), la Escuela de Negocios de Jönköping, la Nueva Escuela en Nueva York, la Universidad de Santa Clara, la Universidad de Puget Sound, la Universidad Cristiana de Texas, la Universidad George Mason (al menos en tres ocasiones: Don Lavoie y luego David Levy estuvieron detrás de estas visitas), el Tecnológico de Georgia, de nuevo el Proyecto sobre Retórica de la Investigación en la Universidad de Iowa, la Escuela Grinnell, la Universidad de Colorado, la Universidad de Zúrich, la Universidad de Aarhus, la Escuela de Negocios Sir Paul Judge en la Universidad de Cambridge, la Universidad de Nueva Gales del Sur, una vez más la Escuela de Investigaciones en Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Australia, la Universidad Capital en Columbus, la Universidad Estatal de Ball, la Universidad Estatal de Nuevo México, la Universidad de Texas en el Paso, la Universidad Washington en San Luis, el seminario de historia económica en la Universidad de Michigan, el seminario de estudios artísticos y culturales en la Universidad Erasmo y el Seminario Columbia en historia económica.

Mi participación en el proyecto de investigación multianual de la Fundación Lilly «Property, Possession, and the Th eology of Culture», dirigido por William Schweiker, puso en marcha mi educación en teología y estudios bíblicos, justo cuando me estaba volviendo religiosa por otros motivos. Desde hace tiempo he participado en las conferencias del Fondo Liberty sobre libertad humana, abordando una amplia gama de temas, desde la tragedia griega hasta Frank Knight. Estas conferencias han representado un aspecto importante de mi educación adulta en tales áreas, en especial en filosofía política. Las conferencias que produce Th e Teaching Company han acompañado mi caminata diaria desde hace algunos años, convirtiéndose también en una importante aportación formativa.

Agradezco a la revista *In Character* por permitirme usar el capítulo 42, «El pacto de Dios», publicado originalmente en sus páginas; asimismo, al *Anglican Th eological Review* por permitirme usar el capítulo 14, «Humildad y verdad». El capítulo 29, «Realismo ético», apareció parcialmente en Uskali Mäki (ed.), *Fact and Fiction in Economics: Models, Realism, and Social Construction* (Cambridge, Cambridge University Press, 2002). Además, diversos pasajes aparecieron en la revista *Reason*.

Stanley Lebergottme apoyó en una primera fase. Más adelante contraje una deuda con los lectores del primer borrador: Paul Oslington, Anthony Waterman y Stephen Ziliak, quienes me orientaron en algunos temas teológicos y en la estructura. Douglas Mitchell, mi editor y amigo en la editorial de la Universidad de Chicago, desplegó como siempre la imaginación y la buena fe que lo han convertido en toda una institución dentro de su ramo. Como autor de la editorial, Dick Lanham se convirtió en su cálido, aunque profundamente perspicaz, brazo derecho. Tyler Cowen puso demanifiesto su asombrosa erudición y me salvó de cometer varios errores. La editora final en Chicago, Carol Saller,

descubrió varios errores y disciplinó mi prosa. Mi hermano, John McCloskey de Lafayette, Indiana, la mejor pluma entre los ilegibles McCloskey, editó el libro con amor y cuidado, rescribiendo pasajes completos y sugiriendo veintenas de nuevas ideas, de las cuales me he servido libremente. Mi madre no crio a un tonto.

Las conferencias magistrales que dicté en el encuentro de la Asociación de Historia Económica en New Brunswick en 1997 y de la Asociación Económica Oriental en Washington en 2004, así como la Conferencia Tawney ante la Asociación Británica de Historia de la Economía en Durham en 2003, fueron ocasiones idóneas para ventilar mis pensamientos. Además, dicté conferencias sobre el tema en diversos encuentros de la Asociación Oriental de Economía y de la Asociación Estadunidense de Economía, y en octubre de 2003 durante la Reunión de Planificación sobre Capital Espiritual patrocinada por la Fundación Templeton, así como en la mesa sobre economía de la Sociedad para el Estudio Científico de la Religión. Fue un placer llevar todas estas ideas a un público no académico en Colorado durante la 56a Conferencia Anual sobre Asuntos Mundiales, en Boulder, en abril de 2002. Agradezco a la presidenta Elizabeth Hoffman por promover esta visita. En mayo de 2004, Arjo Klamer de la Universidad Erasmo (con fondos de la Fundación Vereniging) y Altuğ Yalçintaş del Instituto Erasmo de Filosofía y Economía auspiciaron un simposio sobre identidad holandesa, «Virtudes y Vicios de la Sociedad Burguesa», en el que participamos otros conferencistas y yo.

Agradezco al Fondo Laura C. Harris de la Universidad Denison, en particular a Robin Bartlett, David Anderson, Marilyn Tromp y Sandy Spence, por la fructífera estancia de dos meses que realicé en el Departamento de Estudios sobre la Mujer, duran-te la primavera de 2003. Robin y David, ambos eminentes académicos, me hicieron el honor de ser mis «estudiantes» en el curso de licenciatura que impartí con base en una versión preliminar de mi manuscrito. Además, con David participé en un grupo de discusión sobre teología. Agradezco a la Universidad de Illinois en Chicago, en especial a Stanley Fish, por una estancia de investigación como profesora visitante en el otoño de 1999, así como a la Universidad de California, a través de su Centro para las Ideas y la Sociedad con sede en Riverside, en especial a Emory Elliott, Stephen Cullen-berg, Richard Sutch, Susan Carter, Joe Childers, Ken Barkin, Jim Parr, Trude Cohen y Laura Lara, por una beca y por la intensa interacción personal e intelectual en un momento decisivo durante la primavera de 2000. La Fundacion Earhart ha apoyado mi extraña visión de un capitalismo ético al financiar primero a mis estudiantes en Iowa a principios de la década de 1990 y luego mi investigación en Holanda al final.

Como podrá darse cuenta, he contado con un sinfín de apoyos a través de un largo periodo de tiempo. Esta cantidad de apoyo pone de manifiesto cuán difícil es para un economista y un calculador dar en el blanco. Se trata asimismo de un indicio más del abismo que en nuestra cultura separa a lo Sagrado y lo Profano.

Por último, agradezco a cuatro personas extraordinarias que me han brindado todo su apoyo a lo largo de varias décadas en este y el resto de mis trabajos: Arjo Klamer de la Universidad Erasmo de Rotterdam, John Nelson de la Universidad de Iowa, Stephen Ziliak de la Universidad Roosevelt y, sobre todo, mi madre, una poeta aristo-crática de origen burgués, Helen McCloskey: lectora voraz que se muda de casa cada año y publica poesía increíble en su octava década. El libro está dedicado a ella. Los cuatro me han hecho un enorme favor todos estos años al discrepar conmigo acerca de las virtudes burguesas.

Apología

Sumario de las virtudes burguesas

I. *Exordium:* el buen burgués

Le tengo buenas noticias sobre nuestra vida burguesa. Aquí encontrará, en el lenguaje del cristianismo, una «apología» (en griego, la posición del acusado en un juicio) del capitalismo en su versión estadunidense.

Por apología no me refiero a un «lo siento». El libro es una *apologia* en el sentido teológico, es decir, ofrece razones, con un margen para dudar, a los no creyentes. Está dirigido a usted que sospecha de la expresión «virtudes burguesas», convencido de que se trata de una contradicción. El libro está además dirigido —si bien con menos optimismo en lo que concierne a un cambio de actitud— a usted que piensa que la expresión es, todavía peor, una mentira.

Las «virtudes burguesas» no son ni lo uno ni lo otro. Lo que aquí se defiende es que no es necesario neutralizar el capitalismo moderno a fin de que sea bueno. Todo lo contrario, el capitalismo puede ser virtuoso. En un mundo corrompido, la vida burguesa no es perfecta, pero es la mejor alternativa a nuestro alcance. El capitalismo estadunidense necesita revigorizarse, moralizarse, completarse. Dos hurras y media para la burguesía del Medio Oeste.

Desde luego, como sucede con una aristocracia, un sacerdocio, un campesinado, un proletariado o una *intelligentsia*, también la clase media es susceptible de hacer el mal, incluso en un lugar como Estados Unidos, bendecidos con la gracia de Dios. La burguesía estadunidense es responsable de *apartheids* oficiales y no oficiales. Conspiró contra los sindicatos. Apoyó los excesos del nacionalismo. Se deleitó en hostigar a los rojos y agredir a los afeminados. Se atribuyó una fe religiosa sin una influencia aparente sobre su comportamiento.

El *country club*[*1] no es precisamente una escuela avanzada de ética. En ninguna parte ser burgués asegura una conducta ética. Durante la segunda Guerra Mundial, Krupp, Bosch, Hoechst, Bayer, Deutsche Bank, Daimler Benz, Dresdner Bank y Volkswagen, todos sin excepción usaron mano de obra esclavizada de manera impune. Los banqueros burgueses de Suiza guardaron oro para los nazis. Más de un hombre de negocios es un farsante ético o algo peor. Incluso las virtudes de la burguesía, el Señor lo sabe, no son el sendero directo al Cielo.

Sin embargo, los ataques a los supuestos vicios de la burguesía y el capitalismo a partir de 1848 transformaron un Mejor imposible en el enemigo de un Bien real. En el siglo XX dieron pie a algunas versiones del infierno. Y en el siglo XXI, evitémonos por favor —te lo pido, Señor— una nueva visita al infierno.

No me interesa demasiado cómo se define el «capitalismo», siempre y cuando no se le defina *a priori* como sinónimo del mal encarnado. Rousseau favoreció esta definición prejuiciosa —aunque nunca usó literalmente la palabra «capitalismo», en proceso de acuñación— y lo mismo hicieron Proudhon, Marx, Bakunin, Kropotkin, Luxembourg,

Veblen, Goldman, Polanyi, Sartre. Sus oponentes —Bentham, Ricardo, Rand, Friedman, Becker— usaron la misma definición sólo que de un modo más discreto. De entrada, todos sin excepción, en la izquierda y en la derecha, juzgaron a la sociedad comercial como mala bajo cualquier criterio por encima de la codicia exitosa.

Tal definición hace inútil cualquier análisis de lo bueno y lo malo en la sociedad comercial moderna. Me parece que esto es lo que han venido percibiendo economistas como Douglass North, en los últimos tiempos dedicado al estudio de la historia de las instituciones: algo ha venido ocurriendo desde el año 1500 hasta nuestros días más allá de la utilidad máxima entendida en un sentido limitado. Esto es lo que la teoría social del camino medio, con la que yo misma me identifico, ha venido afirmando en los últimos tres siglos: Montesquieu, Smith, Tocqueville, Keynes, Aron, Hirschman. Si se define el capitalismo moderno como sinónimo de Codicia —«el apetito insaciable de ganar. Este afán absoluto de enriquecimiento»: las palabras de Marx en el primer capítulo del *Capital* dando voz a una corriente anticomercial que se remonta a Aristóteles—, entonces eso se acepta de suyo, sin analizar las evidencias.

Nada indica, de hecho, que la codicia o la mezquindad o el egoísmo hayan surgido en el siglo XVI o el XIX o en cualquier otro. El proverbio *Auri sacra fames*, «¡Maldita hambre de oro!», pertenece a la *Eneida* (libro 3, línea 57), no a Benjamín Franklin o a la Era de la Publicidad. La propensión a permutar, cambiar y negociar es inherente al ser humano. El comercio no es una creación maligna de reciente manufactura. La actitud comercial es uno de los oficios más antiguos del mundo. Al respecto contamos con registros desde la escritura cuneiforme más temprana, en cartas comerciales de arcilla procedentes de Kish o Ashur en las que su querida esposa recibe halagos y se cierra un trato a cambio de cobre de Anatolia o lapislázuli de Afganistán. Una conducta mala o buena al comprar barato y vender caro está presente en todas partes, en cualquier época.

Como usted podrá notar, en lo que concierne al capitalismo soy ambivalente y empírica, no pura y racionalista. Como dijo Kwame Anthony Appiah a propósito de un lío similar con la palabra «liberalismo»: parece sensato usar un «sentido vago y abierto».1 No podemos resolver con una definición filosófica una tarea que reclama una indagación de los hechos. Conviene mantener la apertura. Supongamos que desde el principio conocemos la verdadera esencia del capitalismo. En ese caso ya habríamos respondido mediante un conjuro filosófico la principal interrogante de las ciencias sociales: ¿por qué el mundo actual es tan distinto del de nuestros ancestros? Y ya habríamos resuelto asimismo la principal interrogante de las humanidades: ¿Es nuestra vida humana buena, mala o indiferente? Me parece que es muy poco probable que hagamos progresos para responder a cualquiera de estas preguntas si desde el principio insistimos en que el «capitalismo» es un simple *sinónimo* de codicia moderna.

Para poner el asunto en términos positivos: siempre hemos sido y podemos ser

virtuosos y comerciales, liberales y capitalistas, democráticos y ricos, ambas cosas al mismo tiempo. Como afirmó John Mueller en un libro publicado en 1999 que anticipa mi tema, *Capitalism, Democracy, and Ralph's Pretty Good Grocery*: «Al parecer, democracia y capitalismo son similares en tanto que ambos pueden funcionar bastante bien incluso si la gente en general no tiene una muy buena opinión sobre su funcionamiento».[2]

Una de las formas como el capitalismo funciona «bastante bien», de acuerdo con Mueller, yo y algunos otros chiflados procapitalistas, como Michael Novak, James Q. Wilson, Hernando de Soto y el fallecido Robert Nozick, es nutriendo las virtudes. Mueller aboga por la causalidad unidireccional: «En términos generales y en igualdad de circunstancias, la virtud es en esencia hacer negocios inteligentes bajo el modelo del capitalismo: en realidad, los tipos agradables tienden a terminar primero».[3] Un siglo atrás, Max Weber había dicho en este mismo sentido que «aparte de su clara visión y su capacidad para la acción, fueron precisamente ciertas cualidades "éticas" claramente acusadas las que le hicieron [a este nuevo tipo de empresario] ganar la confianza indispensable de la clientela y de los trabajadores».[4]

Así es. Los países donde impera robar en vez de negociar se vuelven pobres y así se quedan. El antropólogo histórico Alan Macfarlane ha explicado el «enigma del mundo moderno» en términos similares. La rareza de la Europa noroccidental durante el siglo XVIII, afirma, radica en que desde un principio logró escapar a las «tendencias depredadoras» comunes a cualquier «civilización agrícola». Debido a un cambio en la tecnología militar, el noroeste de Europa escapó por un tiempo a la depredación externa de la Estepa. «Sin embargo, tan importante como esto, fue que [escapó] a la depredación interna […] de sacerdotes, señores, reyes e incluso gremios de comerciantes todopoderosos».[5]

No importa de qué tipo de depredación/robo se trate: robo socialista como en Cuba, robo privado-gubernamental como en Haití, robo burocrático como en el actual y el antiguo Egipto, o incluso el robo a punta de espada en Francia durante la Guerra de los Cien Años, o el robo a punta de cruz en Alemania durante la Guerra de los Treinta Años, o el robo a punta de pluma por los altos ejecutivos en Estados Unidos durante la década de 1990. Si hacemos el mal nos va mal. Y nos va bien si hacemos el bien.

Pero voy más allá y sostengo que el capitalismo nutre una vida virtuosa también en un sentido desinteresado. En general se afirma que las virtudes apoyan el mercado. Totalmente de acuerdo. Algunos economistas han comenzado a admitirlo. Ha sido difícil, pues contradice nuestro impulso profesional a reducir todo, simplemente todo, a una prudencia que excluye el resto de las virtudes.

Yo afirmo que el mercado apoya las virtudes.[6] Como lo expresó el economista Alfred Marshall en 1890: «El carácter del hombre ha sido moldeado por su trabajo cotidiano y

por los recursos materiales que con él se procura, mucho más que por cualquier otra influencia, si se exceptúa la de sus creencias religiosas; los dos grandes agentes que han contribuido a formar la historia del mundo han sido, indudablemente, el religioso y el económico».[7] Ambas cosas están conectadas. Si de antemano uno asume que por definición la economía corrompe —«el apetito insaciable de ganar»—, entonces ni las virtudes ni ninguna influencia religiosa pueden desde luego surgir de ella. Empero, esta postura no corresponde a la experiencia.

Un pequeño mercado de agricultores abre antes de las seis de la mañana un sábado de verano en la esquina de Polk y Dearborn, en Chicago. Una mujer pasea a su perro y se cruza con el primer vendedor que está instalando su puesto. Intercambian algunos cumplidos por ser madrugadores. Con ello, ambos interpretan un guion sobre etiqueta ciudadana que fomenta la prudencia y la iniciativa, así como las buenas relaciones entre vendedor y comprador. Unas horas después la mujer se siente impulsada a comprarle al hombre algunos tomates. Empero, esto no es lo más importante. El mercado fue un pretexto para la virtud, una expresión de solidaridad que trasciende género, clase social, raza.

En otras palabras, los mercados y la vida burguesa no siempre son malos para el espíritu humano. En cierto sentido, tomados en su conjunto han sido buenos; y aquí retomo un asunto que los teóricos del capitalismo abordaron durante el siglo XVIII y a finales del siglo XX: Wendy McElroy, Daniel Klein, Paul Heyne, Peter Hill, Jennifer Roback Morse y Tyler Cowen. Algunas veces nos hemos vuelto buenos porque nos ha ido bien.

¿Son verdaderas tales proposiciones? «¿Qué es verdad?», se preguntó en broma Poncio Pilatos. Le ruego que espere una respuesta, la apología. A principios de la década de 1990, un mes antes de que presentara la versión preliminar de la respuesta en el Instituto de Estudios Avanzados en Princeton, la secretaria de la Escuela de Ciencias Sociales me llamó por teléfono hacia el remoto Iowa y me pidió un título. Le contesté «La virtud burguesa». Hizo una pausa, atónita al parecer, y luego… *serio*. Mi propósito era examinar su risa, en buena lid pero con atención, y descubrir hasta dónde se justifica y, sobre todo, hasta dónde no.

Montones de gente educada al Este y al Oeste, de izquierda y derecha, coincidirían en que su risa se justifica plenamente. Son mis lectores implícitos, personas que piensan que es probable que el capitalismo esté podrido, y que consideran risible, ¡faltaba más!, insistir en «virtudes» burguesas.

El intelectual que así se ríe difícilmente sería, por poner un par de ejemplos, el dueño de una tienda paquistaní en Gran Bretaña o el contratista eléctrico noruego en Estados Unidos. Personas así viven de manera cotidiana las virtudes burguesas, aunque también algunos vicios burgueses. A sus ojos una apología, o incluso una *apologia*, resultaría

absurda. «¿De qué hay que hacer una apología? ¿Qué hay que defender en nuestra vida? Arribamos a Bradford en Yorkshire o a St. Joseph en Michigan y nos fue bien, de manera honesta.»

Mis lectores implícitos son, en cambio, los intelectuales y los simpatizantes de los intelectuales, lo que Coleridge y yo llamamos la «clase educada» (inglés, *clerisy*), líderes de opinión y receptores de opinión, toda la población que lee, los lectores del *New York Times* o *Le Monde*, la audiencia de Charlie Rose, lectores de libros, o al menos lectores de reseñas de libros. Mi gente. Como yo.

Muchos de ellos —la gente con la que especialmente estoy ansiosa de conversar aquí — dan por hecho, como algo evidente de suyo, que la expresión «virtudes burguesas» es un oxímoron del tipo «inteligencia militar» o «administración académica». «Muchas personas con una educación en humanidades (con sus tradiciones aristocráticas) —escribe Michael Novak a propósito del problema—, y en ciencias sociales (con sus tradiciones cuantitativas, colectivistas) son anticapitalistas de una manera acrítica. Conciben los negocios como algo vulgar, inculto y moralmente sospechoso».[8] Han dejado de escuchar a la otra parte. Si al cambiar de canal en la televisión por casualidad alcanzan a ver algo sobre el tema, se sienten indignados y salen huyendo.

Si en términos políticos los miembros de la clase educada pertenecen a la fracción de izquierda de Hampstead Village o Santa Mónica, entonces creerán que el capitalismo y ganar dinero son malos, que los mercados y el materialismo han corrompido el alma estadunidense, y que el enriquecimiento de Occidente depende de saquear al Tercer Mundo o a los pobres del Tercer Mundo. «Nosotros —es decir, las clases medias, no sólo los ricos— los hemos abandonado», confesó en 1883 Arnold Toynbee, el historiador económico y pionero de los centros comunitarios, ante un público de trabajadores. «Sin embargo, me parece que estamos cambiando. Si tan sólo nos creyeran y tuvieran confianza, creo que muchos de nosotros pasaríamos la vida a su servicio. […] Tienen que perdonarnos, pues les hemos hecho daño, hemos pecado gravemente en su perjuicio.»[9]

En cambio, si aquellos que dudan están en la ciudad de Londres o en Wall Street, creerán entonces que el capitalismo y ganar dinero son cosas buenas para los negocios, pero que nada tienen que ver con la ética, que el pobre debe callarse y conformarse con lo que recibe, y que definitivamente no necesitamos una ética que predique sobre el pecado y el servicio en una sociedad comercial. Consideran que Jesús se equivocó por completo con el Sermón de la Montaña. Responden como lo hizo el hombre de negocios inglés cuando Federico Engels, también un hombre de negocios, lo arengó un día a propósito de los horrores de una barriada industrial: «Y sin embargo se gana mucho dinero aquí. Con permiso, señor, buenos días».

Si se trata de personas que ocupan una posición intermedia, bohemios y burgueses a

la vez en el paraíso —en la actualidad, la clase educada al sur del Támesis, los habitantes de los suburbios en el Condado de Montgomery, las personas que viajan todos los días a Tokio para trabajar—, entonces creerán en versiones moderadas de ambas posturas. En cualquier caso, coincidirán con el sector más duro de izquierda o de derecha en la naturaleza risiblemente amoral del capitalismo. Como dice Mort Sahl: «Los liberales sienten que no se merecen lo que poseen. Los conservadores sienten que merecen todo lo que han robado».

Por ejemplo, desde la izquierda, André Comte-Sponville, un profesor de filosofía en la Sorbona que en realidad no dice que sabe mucho sobre economía, se siente seguro cuando declara sin ofrecer ninguna prueba que «no sólo la miseria del Tercer Mundo no perjudica a la riqueza de Occidente, sino que ésta es sólo posible, directa o indirectamente, a condición de que la primera exista, a la que explota o arrastra».[10] Esto es incorrecto, aunque yo misma no afirmaría, desde luego, que toda política occidental sea ética. Incluso un defensor del capitalismo piensa, por ejemplo, que la protección de la agricultura occidental contra los agricultores del Tercer Mundo es todo menos ética.

O desde la izquierda moderada, James Boyd White, profesor de leyes y literatura en la Universidad de Michigan, de quien he estado aprendiendo por décadas, declara que el «"crecimiento" económico, es decir, la expansión del sistema de intercambio mediante la conversión de lo que le es exterior a sus propios términos […] es una especie de excavadora de vapor que horada el mundo natural y social».[11] Esto también es incorrecto; lo que no significa desde luego que piense que todo lo que forma parte del mercado sea bueno. Ensayos universitarios y niños asiáticos están a la venta, y no deberían. Le dije que yo era ambivalente.

O desde la derecha conservadora, John Gray, filósofo político en la London School of Economics que en realidad no dice que sabe mucho de sociología empírica, pero de quien también he aprendido muchas cosas, se siente seguro cuando declara que la reciente teoría neoliberal «no pudo prever que su política de liberar los mercados tendría como efectos colaterales una fractura de las comunidades, así como una merma del *ethos* y la confianza dentro de las instituciones que debilitó o impidió la renovación económica que se suponía debían generar los mercados».[12] Una vez más incorrecto; lo que no quiere decir que todos los efectos del mercado sean deseables.

O desde otra versión de la derecha, la versión libertaria, cualquiera de mis colegas economistas de la Escuela de Chicago, quienes en realidad no dicen que saben mucho sobre filosofía o la Edad Media —Friedman, Becker, Barro: un paso al frente—, protestaría: «¿Filosofía? ¿Pero qué científico necesita eso? *¿Ética?* Tonterías. Yo soy un científico positivista, no un predicador. El capitalismo funciona y eso es todo lo que yo predico. ¿Quién necesita fe? Deposita tu fe en la Prudencia Sola». Una vez más incorrecto; lo que no significa que toda filosofía sea útil.

Lo que amablemente les sugiero a todas estas personas, mis buenos amigos de la clase educada de izquierda, centro y derecha, que creen que la vida burguesa es necesariamente ajena a la ética, es que quizás estén cometiendo un error cuando le atribuyen amoralidad a los mercados. Lo que aquí pretendo es una *Summa contra gentiles,* un tratado acerca de las virtudes del capitalismo, dirigido a gente que cree que tiene muy pocas. Este y los volúmenes subsecuentes intentarán desestabilizar su pesimismo, el mismo que desde 1848 más o menos se ha convertido en la máxima ortodoxia de Occidente. «No me gusta que la mayoría de la gente que conozco y respeto esté en desacuerdo conmigo», dijo desde su posición como filósofo Robert Nozick en 1974 tocando un tema similar al que aquí me concierne.[13] Sin embargo, es nuestro deber hacer el mejor esfuerzo.

Cabe notar que la izquierda, la derecha y el centro coinciden en algunos aspectos de la ortodoxia. Cada política tiene sus motivos particulares para sentir consternación o alegría por el capitalismo. Empero existen asimismo motivos comunes. La izquierda cree que el capitalismo se reduce a Prudencia, entendida como egoísmo despiadado, y por lo tanto constituye una catástrofe ética. La derecha también cree que el capitalismo se reduce a Prudencia entendida como egoísmo despiadado, pero cree en cambio que el capitalismo constituye por lo tanto un triunfo práctico. En lo que sigue sostengo que ni la izquierda ni la derecha, ni el Departamento de Letras ni el *country club* —como tampoco el centro, ciego en Starbucks, rumiando inquieto los bocados que recoge de ambos extremos— tienen una visión completa de la vida burguesa.

El capitalismo no se reduce a Prudencia Sola. A lo largo de su breve historia no la ha seguido como la ideología dominante de nuestras economías. No es a través de la Prudencia Sola como en realidad funciona. Tener posesiones no es robar; pero tampoco es todo lo que hay. La vida de los capitalistas no se reduce a un egoísmo despiadado; pero tampoco todo capitalista es ético. Mi postura es que, en la práctica, la vida burguesa no ha excluido a las otras virtudes. De hecho, a menudo las ha nutrido.

Durante la época clásica y cristiana, con paralelos en el confucianismo y otras tradiciones éticas, Occidente construyó un modelo que le permitiera analizar la ética. Éste combinaba cuatro virtudes «paganas», encabezadas por la Valentía aristocrática, y tres virtudes cristianas, en especial el Amor labriego-proletario.

Este modelo ético, cuyo máximo desarrollo debemos a santo Tomás de Aquino a mediados del siglo XIII, le asignó un sitio de honor entre las siete virtudes a la Prudencia: es decir, el saber hacer, la competencia, un interés personal calculador, la «racionalidad» entendida en un sentido amplio. Históricamente, la Prudencia es la primera virtud de una burguesía. Sin embargo, desde la época de Maquiavelo y Hobbes hasta la de Bentham y Th omas Gradgrind, el sistema de las cuatro virtudes paganas más las tres virtudes cristianas fue gradualmente sometido a un desequilibrio, al menos teórico, debido al creciente predominio de la Prudencia. Entre pensadores no románticos como Bentham, hacia el siglo XIX la Prudencia llegó a ser considerada teóricamente como la virtud suprema, al tiempo que decaía el aprecio teórico por virtudes como el amor o la valentía. Ante ello, románticos como Carlyle se fueron al otro extremo y pusieron teóricamente la fantasía por encima del cálculo.

Pese a ello, durante el siglo XVIII pensadores europeos como Montesquieu, Voltaire, Hume y Smith articularon un sistema ético equilibrado y acorde con una sociedad comercial, compuesto por auténticas «virtudes burguesas», al mismo tiempo calculadoras y fantasiosas. De manera independiente, Japón se embarcó en una pavorosa aventura similar a la de Europa, comenzando con una teoría distinta del bien.[14]

A finales del siglo XVIII y principios del XIX, la aventura europea se fue trágicamente a pique. Como mencioné, esto se debió a una reacción entre los románticos a favor de un amor y una valentía sin equilibrio, a una glorificación de la Prudencia Sola entre los seguidores de Bentham y de la razón como justicia y templanza entre los kantianos. La visión de un sistema ético equilibrado se fue asimismo a pique debido a una ferviente creencia en las versiones anticomerciales de la fe y la esperanza entre los nuevos evangélicos, religiosos y seculares. En su vida John Stuart Mill abrazó la mayoría de estas corrientes de pensamiento de principios del siglo XIX (con excepción del cristianismo evangélico), dando así forma a muchos de los inestables credos de su época. Muchas cosas cambiaron en la mente de Europa entre el terremoto de Lisboa y las Jornadas de Junio, entre 1775 y 1848.

Sin embargo, hasta antes de esas Jornadas de Junio casi todos los artistas e intelectuales, la nueva clase educada, aceptaban el capitalismo mucho antes de que sus frutos materiales se volvieran evidentes. J. S. Mill (en la primera edición de sus *Principios de economía política,* 1848), Daniel Defoe, Th omas Paine, Th omas Macaulay, Víctor Hugo y Alessandro Manzoni asociaron el libre mercado con liberalismo

y con las nuevas libertades de 1689, 1776, 1789 y 1830. En términos materiales y políticos, hacia 1848 el capitalismo había triunfado en la práctica, al menos en Europa y sus ramificaciones. Comenzaba —sólo comenzaba— a redimir a los miserables de la tierra. En 1830, Macaulay escribió:

> Si predijéramos que en 1930 una población de 50 millones, con mejor alimentación, vestido y vivienda que los ingleses de nuestro tiempo, habitará estas islas; que Sussex y Huntingdonshire tendrán mayores riquezas que las que hoy poseen las regiones más ricas del Riding Occidental de Yorkshire [...] que en cada hogar habrá máquinas construidas conforme a principios aún por descubrir [...] mucha gente nos tomaría por locos [...] Si una persona le hubiera dicho al Parlamento, cuyas sesiones se celebraban con desconcierto y sobresalto tras la quiebra de 1729, que en 1830 la riqueza de Inglaterra superaría sus sueños más delirantes [...] que Londres sería dos veces más grande y dos veces más poblado, y no obstante su tasa de mortalidad se reduciría a la mitad de la que entonces tenía [...] que las diligencias cubrirían la distancia entre Londres y York en 24 horas, que los hombres tendrían el hábito de navegar sin viento y empezarían a cabalgar sin caballos, nuestros ancestros le habrían dado tanto crédito a esta predicción como el que le daban a los *Viajes de Gulliver.* Pese a ello, la predicción habría sido verdadera.[15]

Sin embargo, a partir de 1848 o un poco antes, la clase educada europea comenzó a formar grupos antiburgueses de bohemios y a quejarse de las virtudes burguesas que los habían nutrido. Para empezar, Marx señaló que «una pequeña fracción de la clase dominante reniega de ella y se adhiere a la clase revolucionaria», tal como hicieron el propio Marx y Engels.[16] En realidad no se trataba de un grupo pequeño. Lo que César Graña describió como la «moderna irritabilidad literaria» hacia la vida burguesa, tangible en Stendhal, Poe, Baudelaire, Flaubert y Dickens al final de su vida, se transformó en todo un credo político tras las revoluciones fallidas de 1848.[17] A lo largo de las décadas de 1840 y 1850, los hijos de padres burgueses quedaron fascinados con el resurgimiento de una fe secularizada llamada nacionalismo y con el de una esperanza secularizada llamada socialismo.

A finales del siglo XIX y principios del XX contagiaron a la alta civilización europea y luego a sus gobernantes, y finalmente al mundo entero: por ejemplo Mill (en sus últimos años), Marx, Engels, Mazzini, Carlyle, Morris, Ruskin, Chernyshevsky, Renan, Zola, Kropotkin, Bellamy, Tolstoi, Shaw, Hobson, Lenin. De ahí *La internacional* (1871/1888), originalmente compuesta en francés: «¡Arriba, parias de la Tierra! / ¡En pie, famélica legión! / Atruena la razón en marcha: / Es el fin de la opresión».[18] O en su versión nacionalista de 1841; la canción era de hecho un llamamiento a la unidad alemana en una época cuando el nacionalismo era liberal, no un llamado a la conquista alemana de Europa: «Deutschland, Deutschland über alles, / Über alles in der Welt» (Alemania, Alemania sobre todo, / sobre todo en el mundo).

En su fe esperanzada, la clase educada —en 1858 Emerson hablaba del «artista, el académico y en general la clase educada»—[19] tendía a evocar una nostalgia por las virtudes aristocráticas de una Europa anterior al control de los economistas y

calculadores. A veces soñaba con un futuro labriego-proletario, un lugar imaginario de virtudes posburguesas. A veces en ambas cosas. En 1857, Baudelaire citó con beneplácito la amarga observación de Poe de 1849: «El mundo está hoy infestado por una nueva secta de filósofos […] Son los *creyentes en todo lo que es antiguo* […] Su sumo sacerdote es, en el Este, Charles Fourier, en el Oeste, Horace Greeley».[20] Como señaló Bernard Shaw en 1912:

> La primera mitad del siglo XIX menospreció la Edad Media y se compadeció de ella como un era bárbara, cruel, supersticiosa e ignorante […] Para la segunda mitad, la única esperanza de la humanidad yacía en recuperar la fe, el arte, la humanidad de la Edad Media […] Tal era en efecto el sentir de los hombres y lo que algunos de ellos expresaron en los primeros días de la Gran Conversión, la cual produjo, en primer lugar, obras como *Latter Day Pamphlets* de Carlyle y *Tiempos difíciles* de Dickens, así como los tratados y las novelas sociológicas de los socialistas cristianos, y más tarde el movimiento socialista que hoy se ha extendido por todo el mundo.[21]

Por nostalgias antiburguesas como éstas, el siglo XX pagó los platos rotos. En todas partes excepto en Estados Unidos la retribución del capitalismo para el hombre ordinario llegó demasiado tarde para detener el ascenso de los partidos socialistas. En todas partes, la clase gobernante descubrió que podía recurrir al patriotismo a fin de mantenerse en el poder, convencida ardorosamente de su propio racismo, nacionalismo, imperialismo y clericalismo. El resultado fue un choque de ismos a lo largo de la Guerra Civil Europea, 1914-1989, con secuelas en el resto del mundo. El nacionalismo, el socialismo y el nacionalsocialismo prácticamente arrinconaron al capitalismo, desde Káiser Billy hasta los baathistas.

Sin embargo, a finales del siglo XX el capitalismo y sus virtudes burguesas volvieron a la senda del triunfo. Países que en 1950 parecían estar condenados a la pobreza, como Japón, Corea del Sur y Tailandia, se volvieron opulentos bajo los auspicios del capitalismo y la burguesía. Países que en 1950 eran relativamente ricos, si bien amplios sectores de su población aún padecían en materia de alimentación, vestido y vivienda, como Gran Bretaña, Italia y Estados Unidos, se hicieron más ricos en esos tres rubros. El ingreso por persona se duplicó en 30 años en América Latina y el Caribe.

El enriquecimiento mundial hizo asimismo posible un enriquecimiento cultural y ético. La ruptura de patrones en la década de 1960, la misma que tanto irrita a los neoconservadores, no marcó el inicio, contrario a lo que éstos afirman, de la podredumbre cultural. En los países ricos significó el cumplimiento de una promesa, una expansión de las libertades conquistadas un siglo atrás por hombres ricos blancos europeos. Ahora prometía igualdad para mujeres, negros, morenos, gays, minusválidos, pueblos colonizados, minorías étnicas, los pobres: en suma, para un sector cada vez más amplio de la población excluida de la política durante la administración anterior. En los países pobres fue el comienzo del fin de la tiranía patriarcal y aldeana. A menudo parece

como si los neoconservadores quisieran poner orden en la libertad a cualquier precio, en vez de aspirar a una libertad conquistada de una manera ordenada. Yo digo: ¡Viva el enriquecimiento y la democratización del siglo XX! ¡Viva el control de la natalidad y el movimiento de los derechos civiles! ¡Arriba, parias de la Tierra!

Es verdad que en todo el mundo la imagen que la década de 1960 se formó de sí misma fue antiburguesa, incluso socialista, y esta libertad intemperada tuvo sus costos: pequeños en las ventanas rotas de la Hoover Institution y grandes en las economías en bancarrota del África subsahariana. Habría sido mejor si los movimientos sociales de la década de 1960 hubieran defendido la no violencia, la disciplina personal y el respeto mutuo, y se hubieran sumado por lo tanto al proyecto burgués en los mercados. Sin embargo, a finales del siglo XX incluso los capitalistas educados llegaron a recomendar una devoción a la Prudencia Sola; el lema de Wall Street: «la codicia es buena». Dicho de otro modo, los teóricos de la burguesía comenzaron a sobrestimar la virtud de la prudencia.

El impulso teórico a replegar todo a la prudencia es tan antiguo como Mozi en la China del siglo V a.C., la escuela epicúrea de griegos y romanos, Maquiavelo, Hobbes o Bernard Mandeville en su *Fábula de las abejas* (1714). En 1725, el obispo Butler se quejaba de la «extraña afición de muchas personas a ofrecer excusas por cualquier afecto particular y a representar la vida en su conjunto como un ejercicio permanente de amor personal y nada más».[22] «La gran falacia del libro del Dr. Mandeville —escribió Adam Smith en 1759— estriba en que representa cualquier pasión como plenamente negativa, en cualquier grado y cualquier sentido.»[23] La vida burguesa, insisto con Butler y Smith, en realidad no excluye a las otras virtudes. Mira en derredor a tus amigos burgueses, al amor de tu vida, a tus colegas en la oficina, al dependiente del almacén que le entrega a la señora lo que desea.

El ala izquierda de la clase educada jamás ha vacilado en su campaña de siglo y medio de desprestigio contra el sistema que hizo posible sus artes y ciencias. Casi todos los intelectuales de nuestro tiempo, aun cuando se han enriquecido gracias a las virtudes burguesas en ellos y en los demás, conciben la virtud de su vida como una valentía heroica o un amor sacro no contaminado por preocupaciones burguesas. Fingen rechazar la ética burguesa.

Incluso alguien tan inteligente como el escritor israelí Amos Oz se permite esta especie de ataque a las «antiguas enfermedades judías». «Una de ellas —escribió—, quizá la más repulsiva de todas, es la enfermedad pequeñoburguesa que lleva a los "israelíes íntegros" a forzar a sus hijos a tomar clases de piano, estudiar francés, hallar una buena pareja y establecerse en un departamento lujoso con un buen trabajo y criar niños talentosos, inteligentes pero entregados a su familia.»[24]

Espantoso. ¡Forzarlos a estudiar francés! ¡Clases obligatorias de piano! Al romántico

le parece aburrido el decoro, y apenas se siente cómodo para aburrirse es rechazado. Lo que él busca es una vida *emocionante*.

El capitalismo ha triunfado en nuestra época, lo que sostengo es algo bueno, aunque aburrido. El arribo de la sociedad burguesa al noroeste de Europa fue positivo, como lo fue asimismo la teoría sobre las virtudes burguesas en Holanda, Escocia y Francia, y como lo fueron los primeros éxitos de la sociedad burguesa en Inglaterra, Bélgica y Estados Unidos, y como lo fue la expansión de la clase educada, y como lo fue el triunfo global del capitalismo entre 1848 y 1914, y de nueva cuenta de 1945 a la fecha, a través de su difusión entre el Segundo Mundo y cada vez más entre el Tercer Mundo. El capitalismo le permitió a cientos de millones de personas escapar de la pobreza mortal a finales del siglo XX; permitió asimismo la derrota del fascismo y luego del comunismo, las revueltas contra toda clase de tiranos, desde Ferdinand Marcos hasta la Casa Real Saudí, así como la hegemonía liberal de principios del siglo XXI. Todo esto, afirmo, son cosas positivas.

Bien puede pensarse que los pecados del capitalismo han provocado las calamidades del siglo XX. Así lo hace la izquierda. El capital vino al mundo, escribió Marx, «chorreando sangre y lodo por todos los poros, desde los pies a la cabeza».[25] Pienso lo contrario, que casi todas las calamidades surgieron como consecuencia de los *ataques* al capitalismo.

En cualquier caso, el siglo XX, en especial su primera mitad, fue sin duda muy triste. De hecho, la historia ética que desemboca en el siglo XX y lo atraviesa de lado a lado podría verse como una historia más que triste; podría verse como una historia «trágica», en sentido estricto, literario, griego. Quizá en la *hybris* de cada triunfo merodeaba un defecto trágico que de manera ineluctable condujo a un cambio de la fortuna, que sólo ahora comenzamos a comprender.

Quizá, pues, un pesimismo trágico digno de Sófocles se justifica. Quizá, como lo predijo el economista y sociólogo Max Weber en 1905, la racionalización que él detectó en el capitalismo moderno lo acabará encerrando en una jaula de hierro, asfixiando la creatividad de la burguesía. Quizá, como creía el economista e historiador Joseph Schumpeter en los días más sombríos del siglo pasado, no es posible mantener juntos capitalismo y democracia en el largo plazo. «El éxito mismo [del capitalismo] —escribió — socava las instituciones sociales que lo protegen.»[26] Quizá.

Pero quiero persuadirlo a usted de que Schumpeter en 1942, junto con Weber en 1905, Daniel Bell en 1976 y Francis Fukuyama en 1999, quien también postula una contradicción cultural en el seno del capitalismo, estaban todos sabia y elocuentemente equivocados. El capitalismo ha retenido su creatividad y pese a todo no ha abandonado la ética. Opino que aceptar la visión pesimista y abandonar la tarea diaria de moralizar el capitalismo sería una «tragedia» peor, en el sentido de «un giro excepcionalmente

adverso, que podría evitarse de ser menos soberbios».

Aprovechando nuestras dudas iniciales, el cínico estará siempre de moda. Aprovechando nuestros arrepentimientos finales, su menos apacible y más vocinglero primo, Jeremías, también está de moda. Sin embargo, pese a lo seductores y populares que son ambos, no siempre tienen la razón. En realidad, desde 1800 con frecuencia han estado equivocados. Como seguramente dirían los dos, los hipócritas florecen en todas partes y los tiempos pasados fueron en verdad gloriosos. Sin embargo, la creatividad burguesa ha enriquecido el mundo. En realidad, el cielo no se ha caído. Aunque siempre grave, la situación no siempre es desesperanzadora.

Es posible, y para nuestro bien, un capitalismo democrático pero culto y creativo. Sólo necesitamos trabajar en ello. Usted también está invitado.

Las primeras generaciones de historiadores profesionales, sobre todo intelectuales católicos y nacionalistas alemanes aliados con literatos románticos, afirmaron que todo lo que venía de Francia e Inglaterra y todas las cosas ilustradas y revolucionarias eran sucias. Sostenían que en los viejos tiempos la gente era inocente y buena, y que era posible hallar una pureza no comercial en la historia medieval de *Das Volk*. Sin embargo, desde 1900 los historiadores han tenido razones para dudar de sus *Doktorvaters* alemanes. Han descubierto mercados y maximización tanto en el siglo XIII como en el XX.

Gran parte de lo que aprendemos en la escuela sobre la economía de la Europa tradicional acaba siendo erróneo, pues está inspirado en el antiguo discurso anticapitalista. En 1905, cuando esto comenzó a replantearse, Max Weber declaró que la codicia nada tiene que ver con el capitalismo «y mucho menos con su "espíritu"». «Es preciso, por tanto, abandonar de una vez para siempre un concepto tan elemental e ingenuo del capitalismo.» El afán de lucro se encuentra en todos los tipos de hombre, «en todas las épocas y en todos los lugares de la tierra».[27]

Por «capitalismo» quiero decir simplemente propiedad privada y trabajo libre, sin un control central, normados por la ley y un consenso ético. En especial el capitalismo *moderno* estimula la innovación. Joel Mokyr ha llamado la atención sobre las instituciones de la Europa moderna que impidieron que los pecados de la envidia, la ira o la injusticia aniquilaran la innovación.[28]

Empero, ninguno de los rasgos de este «capitalismo» fue por completo desconocido, y ni siquiera fue una rareza, antes de 1800 o 1600 o 1453, en Aleppo o Tombuctú o Tlatelolco. Los incentivos a la innovación no son, en efecto, exclusivos del capitalismo moderno o de la Europa moderna. De lo contrario, no habríamos tejido vestimentas ni creado la alfarería; si bien hoy en día los incentivos a la innovación son enormes y rayan en la locura. El comercio a gran distancia llevó la obsidiana maya a Oklahoma y el ámbar báltico a Egipto. Empresas a gran escala y sofisticados mercados financieros también pueden hallarse en la China de la dinastía Ming y en la Atenas del siglo iv. Era posible hacerse rico en la antigua Roma sin inspirar represalias del Estado. La simpatía de los gobiernos hacia la acumulación de ganancias es menos común fuera de la Europa burguesa, pero de ningún modo se trata de algo inaudito en Fenicia o Bombay.

«Ha habido capitalismo —afirmó Weber—, en China, India, Babilonia, Egipto, en la Antigüedad helénica, en la Edad Media y en la Moderna.»[29] El antropólogo histórico Jack Goody sostiene que los comerciantes «desarrollaron una cultura secular independiente […] en Hangzhou o Ahmadabad, Osaka o Londres, ciudades donde —todavía en el siglo XIX— mantenían en términos generales el mismo nivel de complejidad

y éxito».[30] Aquí usaré casi siempre la palabra «capitalismo» para el capitalismo *moderno, estilo europeo,* aunque tendré en cuenta que sus componentes no son todos modernos ni todos occidentales.

Cuando Schumpeter escribió *Capitalismo, socialismo y democracia,* la mayoría de la gente se sintió convencida de que todas las instituciones occidentales, desde el capitalismo hasta la democracia, estaban fracasando y que la clase educada de 1848 tenía la razón. Un par de años después, Jean Paul Sartre anunció en términos similares «el fracaso, en general, de la perspectiva democrática».[31]

Si tomamos en cuenta los apocalípticos combates que por entonces causaban estragos, auténtico castigo al siglo XX por los pecados intelectuales de sus ancestros, opiniones así no parecían descabelladas. En 1942 y 1944, y por un largo tiempo a partir de entonces, gran parte de los intelectuales las creyó ciertas. Christopher Lasch escribió *The Culture of Narcissim* en 1979, en otro momento de pesimismo en Occidente, después de Vietnam pero antes de la última huelga de los mineros británicos del carbón, después del discurso del «malestar» del presidente Carter pero antes de la democratización de Filipinas, Corea y Taiwán, antes del derrumbe del imperio soviético, antes de la liberalización de los gobiernos latinoamericanos, antes del acecho de los tigres asiáticos y el céltico. En ese entonces, Lasch creía que «al parecer la sociedad burguesa había agotado en todas partes su reserva de ideas constructivas […] La crisis política del capitalismo refleja una crisis general de la cultura occidental […] Hace tiempo que el liberalismo, la teoría política de la burguesía pujante, perdió la capacidad para explicar los acontecimientos».[32]

Sin embargo, desde una perspectiva temporal amplia, el suceso político más importante a partir de, digamos, 1800, como observó ya en 1835 Tocqueville, es la idea proliferante de una igualdad en la libertad, esa teoría de la burguesía pujante. Pese a cínicos y jeremías, la misma no ha dejado de proliferar. De acuerdo con Freedom House, el porcentaje de países «libres» se elevó de 29% en 1973 a 46% en 2003, lo que equivale a 44% de la población mundial.[33] Piénsese en Ucrania y Corea del Sur. El mundo sigue echando mano de un liberalismo confundido, fallido, desgastado. La democracia liberal continúa explicando los acontecimientos.

Y el primero de los dos eventos *económicos* más asombrosos del mundo moderno continúa asimismo explicando los acontecimientos: entre 1800 y 2000, la población mundial se multiplicó *seis* veces aproximadamente.[34] Los siglos XIX y XX han sido testigos del crecimiento más acelerado de la población humana desde la migración que, forzada por la sequía, emprendieron un puñado de *Homo sapiens sapiens* dotados de lenguaje desde su tierra natal en África hacia el año 50 000 a.C.[35] Piénselo: seis veces más individuos.

El segundo hecho, aún más asombroso, que descubrieron los historiadores

económicos en los pasados 50 años es que pese al incremento de la población a partir de 1800, los bienes y servicios consumidos por una persona promedio no han disminuido. Los heraldos del destino, desde Th omas Malthus hasta Paul Ehrlich, se han equivocado.

«No podemos probar de manera absoluta —escribió Macaulay en 1830— que se equivocan quienes afirman que la sociedad ha llegado a un momento decisivo, que hemos presenciado nuestros mejores días. Pero eso dijeron todos nuestros antecesores, y con justa y muy aparente razón.» Increíblemente, el optimista y reformador Macaulay tenía toda la razón. A partir de 1800, la cantidad de bienes y servicios producidos y consumidos por la persona promedio en el planeta se ha incrementado alrededor de 8 y medio veces. Digo «alrededor». Si el incremento fuera de cuatro o cinco veces más, o de 10 o 12, la conclusión sería la misma: el capitalismo liberal ha sido exitoso. Y tal como sucede con la democracia liberal, su éxito continúa. En los últimos tiempos, este hecho debería alegrarnos y maravillarnos.

Jamás había sucedido algo así. Saque las cuentas: *ocho y medio* veces más comida, vestido, vivienda, educación, viajes y libros en términos reales para el ser humano promedio; pese a que la población se había multiplicado seis veces. Desde luego, no todos en el planeta obtuvieron exactamente 8.5000000 veces más. Los promedios son promedios. Pero la magnitud aproximada de las cifras, repito, está fuera de toda duda, y el éxito del capitalismo no ha dejado a nadie sobre el planeta rezagado por completo. Incluso el pobre ingreso africano per cápita se triplicó en términos reales —es decir, descontando la inflación, como sucede con todas estas cifras— desde principios del siglo XIX, a pesar de la alarmante crisis en algunos países a partir de la década de 1970.

En lugares como Hong Kong, Taiwán, Francia o Estados Unidos, que han tenido la fortuna o la capacidad de permitir que florezcan las virtudes burguesas, el ingreso nacional per cápita se ha incrementado, por ejemplo, hasta 19 veces.[36] Santo cielo. Diecinueve veces. ¿Se da cuenta? No se trata de un simple 100 o 200% más para comer, leer y vestir en comparación con hace dos siglos. Es 18 000% más.

«Oh sí, pero al precio de una peor calidad de vida.» Al menos por ahora, no. Considere que tal vez esté usted equivocado. La calidad de vida que posee, querido lector, es mejor que la vida de sus 32 tátara tátara tatarabuelos. Hablaré por mí. Una campesina irlandesa que cultiva papas en sus campos en 1805, un granjero noruego con 12 hectáreas de terreno rocoso en Dimmelsvik en 1800, la descendiente estadunidense de padres ingleses pobres en Massachussetts en 1795, todos ellos tuvieron vidas breves y burdas. Muchos de ellos jamás pudieron leer. Su horizonte era muy limitado; su vida ardua y amarga.

Averíguelo. Eso decían ellos mismos. Entre la mitad de las mujeres adultas que por entonces sabían leer y escribir en Estados Unidos se encontraba Martha Ballard, residente de Hallowell, Maine, y tía abuela de Clara Barton, la fundadora de la Cruz

Roja. Desde 1785 y hasta su muerte en 1812 llevó un diario sobre su vida como esposa y partera en la paupérrima frontera interior.[37] Aquí algunas de las 10 000 entradas:

> Asistí a los funerales de [nombre ilegible de un niño], fallecido el 19 de manera súbita, con apenas cuatro años y un día […] La esposa del Capitán Lamb [y] las esposas de Solon Cook y Ebeneezer Davis Jr. murieron durante el trabajo de parto; los bebés también fallecieron […] Una tormenta de nieve; frío para ser marzo […] Me caí dos veces, una de camino allá y la otra de regreso […] Recorrí caminos donde le nieve me llegaba casi a la cintura […] Hoy me quedé en casa […] haciendo sopa y tejiendo […] Un poco después del mediodía me llamó Mr. Edson para que fuera a ver a su esposa, quien estaba por dar a luz […] El río [era] peligroso pero llegué a salvo con la protección de Dios […] Las pulgas no me dejaron dormir. Encontré 80 de ellas en mi ropa tras volver a casa […] Limpié un poco del excremento al fondo de la letrina […] El barril [de lluvia] se congeló.[38]

Martha Ballard vivió la típica vida precapitalista. ¿Describe todo esto, querido lector, su vida en una sociedad moderna burguesa?

«Ah, pero el medio ambiente era mejor.» Al menos por ahora, no. Considere que tal vez usted esté equivocado. La calidad del aire durante los pasados 50 años ha mejorado en algunos respectos en todas las ciudades ricas del mundo. Volvámonos entonces ricos. Recuerde las humeantes cabañas de las granjas. Recuerde cuando en Japón la ley y los costos obligaban a la población a permanecer en un mismo sitio. Recuerde las letrinas estadunidenses y los barriles de lluvia congelados, y el frío, la humedad y la suciedad. Recuerde que en Dinamarca solían vivir 10 personas en una misma habitación, con las vacas y las gallinas en el cuarto contiguo. Recuerde las casas de adobe de Nebraska y el aislamiento. Recuerde el muy comprensible temor frente a la naturaleza y las jaurías de lobos salvajes durante el siglo XVII incluso en regiones altamente urbanizadas como los Países Bajos. Recuerde el estiércol de los caballos en Nueva York y el carbón blando en Londres. Esto es de lo que hemos escapado, gracias a ese capitalismo liberal desgastado.

Desde hace 150 años, la calidad del agua ha venido mejorando en países que pueden permitirse tal interés. En 2004, la Organización Mundial de la Salud y el UNICEF anunciaron que la mitad de la población mundial contaba finalmente con agua limpia entubada en sus hogares y que 83% tenía una fuente de agua limpia a no más de media hora de camino. Si eso te parece terrible, entonces no has comprendido cuán malignas fueron y cuán importantes han sido las enfermedades asociadas con el agua en la historia de la humanidad. Entre 1990 y 2002, Angola, la República Centroafricana, Chad, Malawi y Tanzania, algunos de los países más pobres del mundo moderno, han incrementado en 50% su acceso a agua limpia.[39] Recuerde por qué en la Europa medieval un tercio de las cosechas de grano se destinaba a la producción de cerveza como sustituto del consumo de agua. Recuerde el cólera en Chicago en 1852, 1854 y 1873, y la tifoidea en 1881 y 1891.

Usted dirá que fuerzas sociales, humanitarias y cosmopolitas han permitido los

avances. Su opinión merece un escrutinio tolerante. Pero por ahora considere que pudiera estar equivocado, que en vez de las regulaciones quizá sea el enriquecimiento la principal causa de nuestro mejor entorno humano. Considere además que las fuerzas sociales, humanitarias y cosmopolitas que admiras, al respaldar a la ONU y la ayuda en caso de desastres, fueron ellas mismas un resultado del capitalismo liberal.

Considérelo.

Agua limpia, vacunación, mejores alimentos y penicilina adquiridos con ingresos más altos aumentaron las esperanzas de vida al nacer en todo el mundo de aproximadamente 26 años en 1820 a 66 años en 2000, con variaciones, pero en todas partes a la alza: por ejemplo, de 39 a 77 en Estados Unidos; de 23 a 52 años (antes del VIH) en África; en Rusia aumentaron primero y luego descendieron durante el tímido viraje del país hacia el capitalismo, para volver a incrementarse en los últimos tiempos.[40]

¡Cielos! De 26 a 66 años. Deténgase por un momento en estas cifras, si es aficionado a ello. Indican que a lo largo de los pasados dos siglos, las esperanzas de vida adulta a partir de los 16 años para el recién nacido promedio se han incrementado de tan sólo 10 años (de 16 a 26) a 50 años (de 16 a 66). Dicho de otro modo, las esperanzas de vida adulta se han incrementado cinco veces. No cinco años ni 5%, sino cinco veces.

Esta estadística puede resultar significativa para ciertas personas, por ejemplo, un padre que contempla a su hijo y heredero, y hace conjeturas sobre cuántos años vivirá. Un economista diría que un padre se plantearía tales cosas al momento de decidir cuánto invertir en su hijo recién nacido. Con una esperanza de 50 años de vida adulta, un padre bien podría planear una educación completa que le permita a su hijo aprender a leer y hacer cuentas, a recitar el Padre Nuestro y tallar lentes. Pero con una esperanza de sólo 10 años de vida adulta, ¿para qué molestarse?

Desde la perspectiva del hijo, el dato más relevante quizá sea el incremento histórico en la esperanza de vida a los, digamos, 16 años, cuando emprende su viaje hacia el mundo adulto. A esa edad los hijos mayores comienzan a imaginar un plan de inversión en educación o migración, o eso es lo que sostiene el economista en ese estilo fascinado por la prudencia.

Puesto que la disminución de la mortalidad infantil tiene una enorme relevancia para la historia de los últimos dos siglos, el incremento en la esperanza de vida adulta resulta menos importante. En 1800 la esperanza de vida a los 16 años era de unos 40 años; hoy en día es de más o menos 70 años. En ambos casos se encuentra apenas por encima de la esperanza de vida *al nacer* porque, insisto, es la mortalidad infantil, en especial en los primeros años, la que ha descendido abruptamente. A los 16 años, el joven ya había agotado casi todas las posibilidades de morir que debía enfrentar cada año hasta su vejez. Como sea, en 1800 un joven podía esperar vivir otros 24 años. En cambio, en el año 2000 podía esperar vivir otros 54 años.[41] Por lo tanto, desde la perspectiva de una persona de 16 años, la esperanza de vida adulta se incrementó más o menos el doble, no cinco veces.

Una persona con un incremento en su esperanza de vida de dos o cinco veces, dependiendo del criterio que se adopte, al final, en promedio, contaría con esos 8.5 veces más bienes y servicios. La combinación de una vida más larga y una más rica es única en

la historia. Es una de las razones por las que el liberalismo se expandió. Hoy existe un número mucho mayor de adultos con una vida lo suficientemente larga y libre de la desesperación de obtener intereses políticos. La teoría de que la desesperación conduce a una revolución *buena* es desde luego errónea, pues en ese caso nuestras libertades habrían surgido de los siervos de Rusia o los campesinos de China, no de la burguesía en el noroeste de Europa, como en realidad sucedió. La riqueza material puede producir riqueza política y artística. No tiene que ser así, pero puede pasar. Y a menudo ha pasado. Lo que Rusia y China produjeron, no lo olvide, fueron las pesadillas antiburguesas de Stalin y Mao.

Hace tiempo, Montesquieu señaló que en un estado natural la gente, abrumada por la necesidad, no es valiente sino timorata. Observe que los hombres de 64 años votan a una tasa varias veces superior a la de los hombres de 22 años. Imagine entonces una sociedad política sin las tres revoluciones: una vida más libre, larga y rica. Una multitud agitada de jóvenes empobrecidos favorece la tiranía. No es difícil imaginar una sociedad política así, pues aún existe en algunas partes del mundo, por ejemplo en Sudán o Myanmar. En 1800 existía en casi todas partes.

Reúna las cifras sobre la cantidad y la calidad de vida desde 1800. En «años adultos de vida provistos de bienes», el incremento resultante desde la época de tus tátara tátara tatarabuelos es por lo tanto 17 veces (= 2 × 8.5) o 42.5 (= 5 × 8.5), dependiendo del criterio que adopte. Considere la cifra más alta: 42.5 veces. Preste atención a la frase «años adultos de vida provistos de bienes». La cifra es bastante sólida y bien fundada, e indica un crecimiento de 17 o 42.5 veces desde que el capitalismo liberal comenzó a funcionar.

Puede dar un paso más. En la actualidad, esa vida más larga y rica define a esos 6 mil millones de personas y no a los mil millones de antaño.[42] Por lo tanto, multiplique cada uno por seis para obtener el incremento en «años *mundiales* adultos provistos de bienes materiales». De ellos ha dependido el florecimiento de la cultura, alta y popular, la política y la música del mundo. Por ejemplo, en un mundo con un tamaño de 1.0, Beethoven fue uno de los primeros músicos cultos que vivió de la venta de sus composiciones al público y no de un mecenas noble. Un mercado de pequeños mecenas burgueses comenzaba a nacer.[43] Haydn había demostrado lo que el arte musical podía lograr en la frontera del capitalismo, al pasar en 1791 de la librea del príncipe Miklós Esterházy de Hungría al clamor popular y el éxito comercial como compositor burgués en Londres.

Desde la perspectiva del individuo que comienza una vida adulta a los 16 años, el mercado musical se ha incrementado 2 × 8.5 × 6 —102 veces en total— desde la época del joven Beethoven, hace un par de siglos. No hablamos de 102 *por ciento,* sino de 102 *veces más,* lo que equivale a alrededor de 9 000%. ¿Puede usted creerlo? *Cien* veces o *9*

000% más música, pintura, literatura, filosofía, cocina, cocteles, medicina, deportes.

Vayamos incluso más lejos. Desde la orgullosa perspectiva de los padres, el mercado se incrementó 5 × 8.5 × 6: es decir, 255 veces. Hablamos de 255 veces más música, pintura, etc., buena y mala, gloriosa y enajenante. ¡Santo cielo! Como dijeron esos dos agudos observadores, Marx y Engels, cuando todo esto estaba comenzando: «¿Cuál de los siglos pasados pudo sospechar siquiera que semejantes fuerzas productivas dormitasen en el seno del trabajo social?»

«El crecimiento económico moderno» —como tediosamente llaman los economistas al hecho de que el ingreso real per cápita ha tenido una tasa de crecimiento anual de «apenas» 1.5% a lo largo de 200 años— hasta alcanzar la suma de 19 veces más en los países que abrazaron con mayor entusiasmo el capitalismo, representa sin duda el cambio más drástico en la condición humana desde el noveno milenio a.C. Ocupa un sitio al lado de las primeras domesticaciones de plantas y animales, y de la construcción de los primeros pueblos. Es posible que el crecimiento económico moderno sea un acontecimiento de tal magnitud e importancia en la historia de la humanidad como el súbito perfeccionamiento del lenguaje en África alrededor del año 50 000 a.C. En escasos 200 años, nuestro capitalismo burgués ha domesticado el mundo y lo ha transformado en una única y vibrante ciudad, desde Chicago hasta Shanghái.

Algunos se han rezagado, aunque no la mayoría en los países que permitieron que floreciera el capitalismo. Los rezagados son los países que han experimentado con socialismo, fascismo o simple clientelismo violento: Cuba, Corea del Norte, Zimbabue. Han sufrido sobre todo por su propia mala política, no por alguna contradicción interna del capitalismo o por una agresión imperialista. Los precios en las tiendas departamentales que aceptaron dólares en La Habana entre 1993 y 2004, el periodo en que Fidel Castro permitió el uso interno de dólares estadunidenses, fueron muy similares a los de Miami. Esto no habría ocurrido si el bizarro rechazo de Estados Unidos a establecer relaciones comerciales con la isla hubiera sido la causa real de la pobreza cubana. Si la acción de Estados Unidos estuviera aislando el comercio en general de Cuba, entonces su sistema de precios no sería similar al del resto del mundo. La verdad es que Cuba hace negocios libremente con todos los países *excepto* con Estados Unidos, y por lo tanto posee casi todos los beneficios que obtendría de una relación comercial directa con los pérfidos yanquis.

Castro nacionalizó todos los grandes negocios, cerró los mercados de verduras, se negó a que los pequeños comerciantes y los profesionistas independientes abrieran negocios, y en 2004 dejó sin efecto su concesión previa y prohibió las transacciones en dólares. *Ésta* es la razón de que el ingreso real per cápita en Cuba se haya reducido en un tercio desde 1959; mientras que entre sus vecinos, con excepción de Haití (véase «clientelismo violento»), se duplicó.

Si los habitantes de Cuba, Haití, Corea del Norte, Congo, Sudán, Myanmar y Zimbabue adoptaran las virtudes burguesas, estarían en condiciones de enriquecerse y liberarse, como lo han logrado miles de millones de personas. Ahí está el caso de la República Popular China, que ha comenzado a imitar a Taiwán y Corea al pasar de una autocracia socialista muy pobre a una autocracia capitalista mucho más rica. Algún día China dará el siguiente paso hacia la democracia, como lo hicieron Taiwán y Corea. Para la década de 1990, India se había sumado al mundo económico moderno, liberada al fin del «Raj de los permisos» que la gobernó desde 1947. John Mueller y Amartya Sen señalan que capitalismo y democracia no tienen por qué ir juntos.[44] Razón de más para dedicar una agradecida ofrenda a Ganesha por una democrática y hoy francamente capitalista y cada vez más rica República de la India.

Sin embargo.

Si conquistar un mejor mundo material (dos autos en el garaje y una gruesa pizza rellena de espinaca estilo Chicago sobre la mesa) hubiera significado perder nuestra alma, en lo personal yo no me sentiría entusiasmada por ese logro. Le ruego que adopte la misma actitud. Vale más un buen nombre que todas las riquezas. Después de todo, si un hombre conquistara el mundo entero pero perdiera su propia alma, ¿de qué le serviría?

No quiero que mi defensa del capitalismo dependa de sus logros materiales únicamente, como se han sentido profesionalmente obligados a hacer algunos de mis colegas economistas. Mi apología da fe de las *virtudes* burguesas. Quiero que usted llegue a creer conmigo que ellas han sido la causa *y el efecto* del crecimiento económico moderno y la libertad política moderna.

Desde luego, cualquier persona que aprecie la humanidad considerará positiva la lucha contra la pobreza a través de vastas regiones del mundo, al menos si pudiera tener la certeza de que no hubo de por medio una corrupción excesiva del alma. Una persona buena no se divierte con el sufrimiento de los demás. Incluso muchos escépticos respecto a un consenso en Washington sobre el capitalismo neoliberal coinciden en que la globalización ha sido positiva en términos materiales. Como escribió Joseph Stiglitz, uno de esos escépticos, en 2002: la globalización ha «ayudado a cientos de millones de personas a alcanzar estándares superiores de vida, por encima de lo que ellos o la mayoría de los economistas imaginaban hace apenas muy poco tiempo».

Lo que Stiglitz tiene en mente no es nada más un mayor enriquecimiento de Occidente, lo que ni él ni yo consideramos especialmente importante, sino que los 1.3 mil millones de personas que hoy viven con un dólar al día —70% mujeres— pueden pasar a dos dólares y luego a cuatro y luego a ocho. «El éxito capitalista —escribió Joseph Schumpeter en 1942— no consiste, normalmente, en producir más medias de seda para reinas.» Eso puede lograrse con tan sólo redirigir el saqueo aristocrático a las fábricas de seda. El verdadero éxito consiste «en poner [las medias de seda] al alcance de las obreras como recompensa a un esfuerzo cada vez menor».[45]

De acuerdo con Stiglitz, detener algo tan bueno, como imaginan desear algunos de los oponentes al estilo Seattle, sería «una tragedia para todos, en especial para los miles de millones que de otro modo podrían beneficiarse».[46] El economista Charles Calomiris, defensor como yo de una globalización basada en la igualdad, sostiene que «si fuera posible convencer a bienintencionados manifestantes de que dar marcha atrás con la globalización dañaría a los habitantes más pobres del mundo (como sin duda sucedería), algunos (quizá muchos) de ellos cambiarían de opinión».[47] Eso es lo que uno esperaría.

Empero, como trataré de convencerlo, engordar a la gente o proporcionarle medias

de seda baratas no es la única virtud de nuestra vida burguesa. Las revoluciones triples de los últimos dos siglos en materia de política, población y crecimiento guardan una relación entre sí. Han tenido una causa y un efecto, insisto, en *mejores* personas en términos éticos. Dije «mejores». El capitalismo no ha corrompido nuestra alma. La ha mejorado.

Reconozco que tal optimismo no goza de un respaldo amplio. A la clase educada le incomoda que se le diga que son mejores personas porque su horizonte es el de una vida moderna y burguesa. Es comprensible que quieran honrar a sus ancestros pobres en la antigua Italia o a sus primos pobres en la actual India, y que se sientan empujados a defender con angustia que su prosperidad tiene un terrible precio ético, mientras toman su gran café *macchiato* de caramelo.

Entre la izquierda política se ha vuelto común en el último siglo y medio acusar a la gente moderna, industrial, sean gordos o flacos, de enajenación, desarraigo, temor, superficialidad y materialismo, y que lo que los ha hecho así es precisamente su participación en los mercados. De manera paulatina, como mencioné, la derecha y el centro han acabado admitiendo tal acusación. Algunos sociólogos, tanto progresistas como conservadores, la adoptan, mientras se lamentan por la decadencia de la solidaridad orgánica. Hoy, a principios del siglo XXI, algunos derechistas están entrenados para responder a la acusación con un cinismo socarrón: «Ah sí, claro. Los mercados carecen de moral. ¿Y qué con eso? La codicia es buena. Trae la pizza».

Lo que yo defiendo es que la verdad se acerca más a lo opuesto. En su reciente libro sobre la historia intelectual del capitalismo moderno, Jerry Muller observa que «el mercado fue atacado con mayor frecuencia por aquellos que pensaban que su inherente sinsentido conducía a un inherente sinsentido en la vida humana como tal, y así buscaron alternativas radicales en la izquierda y la derecha».[48] Eso es de hecho lo que la izquierda y la derecha han creído y siguen creyendo. Creen en la crítica *cultural* del capitalismo, la misma que alguna vez justificó, desde la izquierda, el movimiento de Artes y Oficios, así como el realismo socialista, y desde la derecha, la arquitectura y la poesía fascistas, y la misma que hoy justifica las burlas de los estados azules a los rojos.

Opino que la crítica cultural está equivocada. Sin duda, la producción y el consumo «carecen de un propósito inherente». El mero acto de comer carece de un «propósito», entendiendo por ello algo recomendable, que es el sentido que la gente le da a la palabra. Pero esto vale para cualquier tipo de producción y consumo, en cualquier economía imaginable, tanto en una utopía medieval o pastoril como en el socialismo o el capitalismo reales.

Son los seres humanos quienes le dan un sentido a su consumo, por ejemplo, al compartir la mesa con un amigo o al enmarcar la foto de su ser querido. No está claro que consumir en el centro de Manhattan tenga menos sentido que hacerlo en la

anticapitalista Corea del Norte o en una comuna hippie antiburguesa. ¿No tiene *más* sentido hablar de lo trascendente? No está claro que el gris acto de adquirir y gastar siempre lo mismo en una aldea colectiva sea superior a los incontables niveles, opciones y capacidades de París o Chicago. El culto vulgar al mero consumo caracteriza más a las sociedades prey anticapitalistas que a las capitalistas tardías.

Creo firmemente que el capitalismo real, no el colectivismo de izquierda o derecha, ha ido más allá del mero consumo, produciendo el mejor arte y a la mejor gente. Las personas tienen aspiraciones. Una economía capitalista les ofrece el horizonte para explorarlas. Acuda a una exhibición de un Club Canino estadunidense o a una muestra de antigüedades o a una convención de baile de cuadrillas o a un encuentro de los millones de observadores de aves en Estados Unidos, y conocerá a gente sin ninguna pretensión social que participa con pasión. Desde luego hay quienes ven televisión más de cuatro horas al día. Desde luego hay quienes se dedican a hacer compras que corrompen. Pero no por ello son peores que sus ancestros y en promedio son mejores.

Sus ancestros, como los de usted y los míos, fueron miserablemente pobres, y su única preocupación era sobrevivir. Las cosas no tienen por qué ser a la vieja usanza. En 1807, Coleridge citó a Patrick Colquhoun, un economista de la época, quien afirmaba: «La pobreza es […] un ingrediente indispensable en la sociedad; sin ella las naciones […] no existirían en un estado de civilización […] Sin pobreza no habría trabajo, y sin trabajo no habría riquezas ni refinamiento». Éste fue un argumento común en contra de la reducción de la pobreza que se sumó a otros ocho antiguos argumentos similares; el total de ocho pertenece al filósofo Samuel Fleischacker.[49]

Coleridge disentía por completo del pesimismo de Colquhoun. Es pobre, escribió, el hombre «cuyos deseos más básicos no pueden ser satisfechos a menos que trabaje físicamente sin parar desde que se levanta hasta que se va a la cama, lo que hace imposible cualquier desarrollo mental; y vuelve las facultades intelectuales de buena parte de la humanidad tan innecesarias como las imágenes para un ciego».[50] ¿Qué utilidad puede tener semejante desperdicio para una civilización evolucionada? Coleridge creía que ninguna.

En 1807 el debate seguía abierto. ¿Necesita la alta civilización una clase explotada, como defendían Colquhoun o Nietzsche? ¿O es la extinción de dicha clase como resultado del progreso material lo que en realidad produce una *alta* civilización de masas, como defendían Coleridge o Adam Smith?

Los resultados están hoy a la vista. El crecimiento económico moderno ha permitido un mayor, no menor, refinamiento para millones de personas que de otro modo habrían sido pobres e ignorantes; como lo fueron, por ejemplo, casi todos sus ancestros y los míos. Aquí estamos usted y yo, debatiendo con argumentos los méritos y deméritos del capitalismo. ¿Quién de sus ancestros o de los míos en 1800 habría tenido el tiempo libre

o la educación de un Colquhoun o un Coleridge para hacerlo? Como apuntó en 2004 el historiador económico Robert Fogel: «Hoy disponemos del tiempo suficiente como para disfrutar de actividades de las que, hace un siglo, sólo podían gozar los ricos. Son actividades que amplían perspectivas, enriquecen el alma y alivian la monotonía del trabajo remunerado […] La gente de hoy intenta, cada vez más, dar sentido a sus vidas».[51] Fogel señala que en 1880 el estadunidense promedio destinaba 80% de sus ingresos a comida, vivienda y vestido. En la actualidad destina menos de una tercera parte. Eso equivale a un incremento que va de un 20% residual de un ingreso muy bajo a 70% de un ingreso mucho mayor para gastar en el «mejoramiento del espíritu». Es cierto, mucho de ese dinero por desgracia acaba en rap y no en Mozart, o en objetos inútiles y no en cursos de economía, aunque también en círculos de lectura y observar aves.

El capitalismo ha fracturado o corrompido las admirables culturas de algunos buenos salvajes. Pero algunos malos salvajes también han conocido una mejor vida, libre del patriarcado tribal y la violencia familiar. Es probable que usted mismo, por ejemplo, haya conocido una mejor vida que la de sus antepasados algunas docenas de generaciones atrás, para ponerlo en términos conservadores. Los relativistas culturales aseguran que es imposible decir si es mejor ser como los tahitianos que idealizó Paul Gaugin o como el agente inmobiliario de Zenith satirizado por Sinclair Lewis. Haciendo a un lado cualquier idealización o sátira, opino que si hoy en día una criatura pudiera elegir antes de nacer seguramente optaría por una vida burguesa y no por la vida agrícola tahitiana de 1896. Sus padres seguramente lo habrían hecho también, por el bien de sus hijos. Millones de personas han tomado la misma decisión por movilidad social.

Y ya sea que se abrace o no esta decisión personal, hipotética o real, si adoptamos un criterio aristotélico diríamos que la mayoría de la gente es más plena como ser humano después del capitalismo. Tiene más vida a su alcance. El antropólogo Grant McCracken ha hablado de la «plenitud» que trajo consigo el mundo moderno. Un poco en broma, pone como ejemplo 15 maneras de vivir la adolescencia en Estados Unidos en 1990: *rocker, surfer-skater,* aficionado al *breakdance*, gótico, punk, hippie, líder estudiantil, deportista, etc., etc. Hoy en día las opciones son incluso más amplias. «En la década de 1950 —señala, sólo había dos categorías—. Podía ser convencional o James Dean. Nada más».[52] Yo estuve ahí y coincido; aunque en lugares como California, más ricos y originales que Ontario o Massachusetts en esa misma década, las opciones eran más abundantes también. La plenitud surgió de gente libre que pasó por el tamiz de la abundancia, dándose una identidad en su música y manera de vestir.

Como lo expresa el historiador de la economía Eric Jones: «Existe una tendencia a lamentar la pérdida de los viejos valores y prácticas, pese a que puedan en las circunstancias modernas pueden resultar inapropiados» —piénsese en la vida aldeana

francesa en Lorraine en 1431 o en los ilongot, la tribu de cazadores de cabezas, en Filipinas en 1968—, «pasando por alto la amplia variedad de oportunidades y descubrimientos que surgen a cada instante».[53] Mario Vargas Llosa no cree que la globalización haya empobrecido culturalmente el mundo. Por el contrario:

> Precisamente, una de las grandes ventajas de la globalización, es que ella extiende de manera radical las posibilidades de que cada ciudadano de este planeta interconectado –la patria de todos–construya su propia identidad cultural, de acuerdo a sus preferencias y motivaciones íntimas y mediante acciones voluntariamente decididas. Pues, ahora, ya no está obligado, como en el pasado y todavía en muchos lugares en el presente, a acatar la identidad que, recluyéndolo en un campo de concentración del que es imposible escapar, le imponen la lengua, la nación, la iglesia, las costumbres, etcétera, del medio en que nació.[54]

La participación en los mercados capitalistas y en las virtudes burguesas ha civilizado el mundo. Lo ha vuelto «civilizado» en más de una de las acepciones básicas de la palabra, por ejemplo lo ha vuelto «citadino», a partir del simple incremento de una población rica. Además, sostengo, con varios escritores europeos del siglo XVIII, que lo ha vuelto cortés, es decir, «civil». «El paraíso en la tierra —dijo Voltaire— es París.»

Una población más rica y urbanizada, contrario a lo que sugieren las revistas de opinión, es *menos* materialista, *menos* violenta, *menos* superficial que una población pobre y rural. Puesto que en los países capitalistas la gente cuenta ya con bienes materiales, tiene menos apego a sus posesiones que la gente en los países pobres. Y puesto que tienen más que perder, se oponen a las sociedades violentas.

Está en la libertad de desconfiar, si usted así lo desea, de las cosas que se dice acompañan a la revolución capitalista de los últimos dos siglos, entre ellas la nueva aldea global, el incremento del alfabetismo, el progreso de la ciencia, el nuevo estado de derecho, el derrumbe de las tiranías, el desarrollo de la democracia, la apertura de las vidas cerradas, la liberación de las mujeres y los niños, la expansión de las instituciones libres, el enriquecimiento de la cultura universal. Empero bastaría corroborar unas cuantas de estas presuntas consecuencias para que el capitalismo mismo quedara justificado. Y no sólo de pan.[55]

De acuerdo con Robert Nozick: «Lo que se necesita es una organización de la sociedad óptima para las personas, que está muy lejos de la idea, óptima también para personas mucho mejores, y que es tal que viviendo dentro de tal organización, ella misma tiende a hacer a las personas mejores y más ideales».[56] Nozick y yo pensamos que es el capitalismo. Pensamos que el socialismo funciona únicamente para un Hombre Socialista imposiblemente ideal, o para un santo cristiano, y que tiende a hacer peor, no mejor, a la gente.

El mejoramiento ético no se alcanza, repito, a costa del resto de la gente pobre. Es esto algo que debe probarse. No pretendo que esté de acuerdo conmigo en todo lo que digo, pues en ese caso no sería el lector antiburgués, anticapitalista o antiético al que

estoy tratando de persuadir. Necesito persuadirlo a usted de que el capitalismo y las virtudes burguesas han sido una fuerza más grande para eliminar la pobreza que cualquier sindicato, programa de asistencia social o plan central. Nuestra jornada laboral es de ocho horas principalmente porque nos hicimos ricos, y por lo tanto no toleraríamos 11 horas; a menos de que seamos abogados *yupis* de Nueva York recién desempacados de la Escuela de Derecho de Yale con un salario tranquilamente por encima de los 100 000 dólares al año a cambio de una semana laboral de 77 horas. Existen en la actualidad muchos pobres con largas jornadas de trabajo que no pueden ganar eso. Nadie puede negarlo. Pero en 1900 era peor, y peor aún en 1800. Es gracias a que el capitalismo ha funcionado, y no debido a acuerdos sindicales o regulaciones gubernamentales, que hoy prevalecen mejores condiciones de trabajo.

Necesito persuadirlo asimismo de que la pobreza, contrariamente a lo que pensaba Colquhoun, no es un ingrediente indispensable en la sociedad. Por ejemplo, necesito mostrarle en términos empíricos, y lo intentaré en el cuarto volumen, lo que muchos economistas saben: que si mañana cesara el intercambio comercial que el primer mundo mantiene con el tercero, supuestamente bajo la forma de una explotación, el primer mundo sufriría apenas un ligero traspié en su tasa de crecimiento. Necesito mostrarle empíricamente que si los pobres de los países ricos lograran convertirse en ingenieros y profesores, a los ricos les iría mejor, no peor, aun cuando contarían con menos pobres para limpiar las mesas y cuidar a los niños.

Jamás tendremos el paraíso en la tierra de la igualdad perfecta, y lo lamento. Sin embargo, el capitalismo ha permitido una mayor igualdad a largo plazo —pese a que por desgracia la tendencia se invirtió en la década de 1980 en Estados Unidos—, y en términos absolutos a los pobres les ha ido cada vez mejor, incluso durante la década de 1980 y en décadas subsecuentes.

Comprenda que al defender la inocencia del capitalismo como la causa de la pobreza, no busco simplemente faltarle el respeto a los pobres o exaltar la abundancia material o recomendar un corazón frío. He subrayado que todos nuestros ancestros fueron pobres, que la inmensa mayoría desciende de gente pobre, incluso de esclavos, pues casi todas las sociedades antes del siglo XVIII mantenían algunos grupos pequeños de esclavos y todas eran, de acuerdo con sus estándares y los míos, pasmosamente pobres. Intente imaginar vivir con un dólar al día, con los precios actuales de comida, vestido y vivienda. Imagine, si quiere, una economía con un gran número de personas en esas condiciones, donde es necesario suministrar comercialmente esteras para que cientos de personas duerman hombro con hombro en las calles de Calcuta y tazones de arroz con piedrecillas y tierra incluidos. El cuadro está aún lejos de ser un picnic. Noventa y nueve por ciento de nuestros tátara tátara tatarabuelos vivieron con un dólar al día y, como dije, más de mil millones de personas hoy siguen viviendo así.

No estoy despreciando al pobre de antaño ni al actual. Simplemente estoy repitiendo lo que los propios pobres dicen, en las palabras de Sophie Tucker: «He sido pobre y he sido rica, y, créeme cariño, ser rica es mejor» para el estómago, la mente y el alma. Nadie en una favela detrás de Copacabana piensa que su vida es más admirable, en un sentido espiritual, por vivir en una casa de cartón. Sólo los santos y los intelectuales pueden creer en semejante paradoja por más tiempo del que le toma al Sol meterse detrás del Corcovado. El pobre anhela los frutos del capitalismo, primero los frutos materiales y luego los frutos espirituales. Los pobres no son mejores que usted y que yo. Son simplemente más pobres. Los burgueses no mejoramos su situación al avergonzarnos de ser ricos, pues no es nuestra falta que sean pobres, y por lo tanto no hay ningún pecado original en nuestra condición como ricos. Debemos en cambio trabajar para que ellos también se vuelvan ricos a través de una expansión del desgastado capitalismo liberal.

Estoy convencida de que, promediada una persona con otra, una población más rica, más urbana, más burguesa, posee una vida espiritual más abundante, no más limitada, que la de sus empobrecidos ancestros rurales. Tienen más, no menos, amigos reales que sus tátara tátara tatarabuelos en aldeas «comunitarias cerradas». Tienen mayores, no menos, opciones de identidad que la que les impone la nación, la costumbre, la lengua, la religión de su nacimiento. Establecen una relación más profunda, no más superficial, con lo trascendente en el arte o la ciencia o Dios, y a veces incluso en la naturaleza, en comparación con los supersticiosos campesinos y los temerosos cazadores-recolectores de quienes descendemos todos.

Son mejores seres humanos: porque con sus millones han comprado la posibilidad de ser así y porque las sociedades mercantiles permiten que el arte, la ciencia y la religión florezcan, y porque en cualquier caso una vida de profesiones y negociaciones y compañías y mercados no es la peor vida para un ser humano íntegro. Como lo expresa el economista y filósofo Amartya Sen: «La libertad para intercambiar palabras, bienes o regalos no necesita una justificación defensiva basada en sus efectos favorables, aunque distantes; forma parte del modo como los seres humanos viven en sociedad [...] Tenemos buenas razones para comprar y vender, para intercambiar y para tratar de llevar una vida que pueda florecer gracias a las transacciones».[57] Sen pone como ejemplo la liberación de las mujeres en todo el mundo a través de su acceso a los mercados.[58]

Debe tener cuidado con esto. No todo comportamiento comercial es bueno para el alma, y no estoy afirmando que lo sea. Si escucha en npr el modo como Ted Fishman describe la aberrante conducta de sus antiguos colegas en el piso de remates de la Bolsa de Chicago es posible que piense: «¡Ajá!, con que eso es el capitalismo y el *perfeccionamiento* de los seres humanos».[59] Y es cierto. Fishman cuenta que su mentor en la Bolsa le aconsejaba ir tras cada dólar como si su vida dependiera de ello. Nada

bien. Corrupción del espíritu.

Pero no todos los aspectos negativos en un mundo capitalista dan testimonio de la maldad del capitalismo. En buena medida, el bien y el mal en los seres humanos surgen de nuestra naturaleza falible, y nada tienen que ver con las circunstancias en las que nos toca vivir. O para ser más exactos, «tiene que ver» con las circunstancias, pero sólo en el sentido de que las circunstancias capitalistas evocan cierto tipo de conducta codiciosa en Ted, mientras que las circunstancias socialistas le evocarían… *otro* tipo de conducta codiciosa. Al igual que usted y yo, Ted es falible. Es éste un hecho crucial. No debemos tolerar la mala conducta, en ninguna parte. Pero al moralizar no debemos confundir la falibilidad de la naturaleza humana con una falibilidad específicamente capitalista. Atribuir cada acto malicioso al sistema es como culpar al clima de todo. No es inteligente ni útil.

En sus peores momentos, el Hombre Capitalista, como usted y como yo, es codicioso. Y lo mismo vale, nótese, para el Hombre Socialista, no sólo en sus peores momentos. Si vamos a acusar al capitalismo de sus pecados como sistema, entonces debemos darle además el crédito por sus virtudes como sistema, no en comparación con un ideal imaginario sino con las alternativas que realmente existen. El economista Michael Kalecki dejó su cómodo puesto académico en Inglaterra para volver a Polonia y colaborar con la imposición del comunismo. Después de algunos años se le preguntó si Polonia había logrado abolir el capitalismo. «Sí —respondió—. Lo único que tenemos que hacer ahora es abolir el feudalismo.»[60]

El capitalismo no ha corrompido el espíritu. Al contrario, incluso si no hubiera hecho ni siquiera un centavo más rico al mundo, aun así sus virtudes burguesas, antifeudales, nos habrían hecho mejores personas en comparación con el mundo que dejamos atrás. En tanto sistema ha sido bueno para nosotros.

Jonathan Sacks, el gran rabino del Reino Unido y la Mancomunidad Británica, suele repetir la acusación, típica entre los líderes religiosos, pero infundada, de que «el dominio del mercado ha tenido un efecto corrosivo sobre el tejido social», y que «las instituciones de la sociedad civil […] se han erosionado seriamente en las culturas basadas en el consumo». Se equivoca. De entrada es un error pensar que la vida burguesa está «basada en el consumo», si con ello se quiere decir que sin gastar y gastar y gastar no podría sobrevivir. Un aristócrata o un campesino gastarán y gastarán y gastarán cuando puedan, y no obstante su vida será más que eso. Lo mismo sucede con el burgués. Desde que el capitalismo tomó las riendas, el tejido social se ha enriquecido, no erosionado, como han mostrado varios sociólogos modernos; al menos aquellos que han examinado el asunto en vez de aceptar el romanticismo alemán del siglo XIX y la nostalgia católica del siglo XX.[61]

Sin embargo, el rabino Sacks está en lo correcto cuando nos dice: «Es porque el

mercado constituye el horizonte menos espiritual, que nos ofrece un mensaje profundamente espiritual». ¿Qué mensaje? «Es a través del intercambio que la diferencia se convierte en bendición, no en maldición.». Esto viene de un hombre que ha meditado los costos y beneficios de la diferencia. Sacks comprende que «el libre mercado es el mejor medio que a la fecha hemos descubierto para aliviar la pobreza», cierto, pero además para «construir una atmósfera humana de independencia, dignidad y creatividad».[62]

Los capitalistas terminaron con la esclavitud y emanciparon a las mujeres y fundaron universidades y reconstruyeron iglesias, y nada de esto fue por un beneficio material o afectando al resto del mundo. Las virtudes burguesas nos permitieron pasar de las aterrorizadas comunas de cazadores y las violentas aldeas agrícolas a los pacíficos suburbios y las vibrantes ciudades. Personajes ilustrados como Voltaire, Montesquieu, Adam Smith y Mary Wollstonecraft creían que el trabajo y el comercio enriquecían a la gente no sólo en un sentido material. Creían que fue el capitalismo, cuyo nombre vendría después, el que acabó con los privilegios que mantuvieron en la pobreza a los hombres y en la subordinación a las mujeres y los niños. Creían además que el trabajo y el comercio eran, en general, buenos, no inmorales, para el alma. El trabajo es un «esfuerzo arduo que dignifica la mente», escribió por ejemplo Wollstonecraft en contraste con la «indolente calma que atonta a la mayoría de las mujeres que caen en ella».[63] El comercio, decían los franceses, era un endulzante: *le doux commerce*. El comercio tal vez mermó el espíritu de los orgullosos nobles, señaló Voltaire sin dar muchas muestras de arrepentimiento tras sufrir palizas literales a instancias suyas, pero endulzó y emancipó al rudo campesino.

En 1833, Tennyson escribió un poema que retrata a un Ulises ya anciano a punto de embarcarse en una última y heroica aventura. Ulises describe a su nada heroico, incluso burgués, hijo Telémaco, a quien cede el gobierno de Ítaca, «para civilizar con paciente prudencia / a un pueblo rudo, y para llevarlos lentamente / a que se sometan a lo que es útil y bueno». *Aburrido.* Tan inferior a la irresponsabilidad caballeresca de Ulises. A diferencia de sus sucesores románticos, los escritores de la Ilustración no anhelaban el título de caballeros ni la santidad ni la solidaridad campesina reimaginada. En 1733, «gótico» era un término despectivo que significaba «de los godos y los vándalos», es decir, aludía a la Edad Media, de nuevo, en un tono «sobre todo de reproche». Fue sólo hasta el siglo XIX que se convirtió en un objeto de encomios por parte de los creyentes en Todo lo Antiguo como Tennyson, William Morris y John Ruskin. Desde Teócrito hasta Wendell Berry, la tradición pastoral ha idealizado la pobreza rural, vista desde un sofá en la ciudad.

La vida burguesa rechaza el romanticismo de lo antiguo y lo rural. Esto también es algo bueno. Hacia el final de la primera hora liberal, Tocqueville, que no era ni un poeta

pastoril ni un romántico, subrayó: «La doctrina del interés bien entendido no produce afectos extremados; pero sugiere cada día pequeños sacrificios […] Si llegase a dominar enteramente el mundo moral, las virtudes extraordinarias serían sin duda más raras; pero también creo que las groseras depravaciones serían menos comunes».[64] *Le doux commerce* conduce a la Templanza. Y en parte también a la Justicia. Recientemente, el filósofo Lester Hunt imaginó que «si las reglas y las prácticas de las transacciones comerciales fueran extirpadas del mundo y el intercambio de regalos se efectuara sin ellas […] el amor propio perdería algo del sustento que recibe en [nuestro mundo capitalista real]».[65] Al parecer, Hunt considera improbable su experimento mental. No lo es. Es una descripción del mundo ético de Occidente antes del triunfo de la burguesía. Ni Ricardo II ni Harry Bolingbroke seguían ninguna regla ni práctica en sus transacciones comerciales. En su mundo y en el teatro de Shakespeare, el amor propio carecía de todo sustento que no fuera el rango y la violencia.

Desde 1848, los críticos del capitalismo han formulado tres contraargumentos, los cuales están, siento decirlo, equivocados. En tanto proyecto práctico, sostiene la crítica, el capitalismo ofrece magros resultados, pues nos empobrece o nos somete a crisis crónicas.[66] Tal aseveración, intentaré convencerlo poco a poco, es errónea. Y el capitalismo, afirma asimismo la crítica, genera desigualdad.[67] Se parte del supuesto de que la clase pobre, en casa o en el extranjero, es necesaria para la prosperidad burguesa. Esto también es erróneo. Por último, para tocar el asunto que aquí nos concierne, se dice que el capitalismo ha degradado los valores al volver a la gente codiciosa, vulgar, enajenada y depravada.[68] Erróneo una vez más. El aficionado al béisbol diría que en su turno al bate nuestro crítico anticapitalista se fue en blanco en tres ocasiones.

El teólogo William Schweiker resume las críticas como sigue: «La era moderna en Occidente […] trajo consigo grandes recompensas […] Sin embargo, irónicamente, condujo asimismo a una degradación y profanación de la existencia humana y de la vida en general a través de guerras, amenazas ecológicas y banalidad cultural».[69] Con todo respeto por su persona y el aprecio que le tengo, yo diría que no es así. La reacción al proyecto, no el proyecto como tal, es lo que produjo las guerras. La ausencia de derechos de propiedad es lo que puso en riesgo el medio ambiente. Y la cultura humana ha sido banal casi siempre. Lo que pervive en los museos y libros de historia es por lo general lo no banal, creando en nosotros una impresión exaltada del pasado, una ansiedad de influencia.

En suma, lo que la izquierda sostiene es que, independientemente de las virtudes o vicios de cada capitalista en concreto, como tal el *sistema* capitalista conduce al mal. Esto es erróneo.

Necesitamos defender un capitalismo defendible. Los habitantes de las ciudades burguesas necesitamos repensar nuestro amor y nuestra valentía. Necesitamos nutrir las

versiones comerciales de la templanza, la justicia y la prudencia que en el siglo XVIII admiraban unos cuantos en las sociedades comerciales del noroeste de Europa y los propios comerciantes en Japón.[70] Y necesitamos hallar un hogar seguro para nuestra fe y nuestra esperanza. Para fracasos justo en estos renglones, véase a los musulmanes, en especial los árabes, y sobre todo Arabia Saudita de 1967 a la fecha. Véase asimismo, si acudimos al pasado, el mundo cristiano, en especial el de Europa Occidental, sobre todo el mundo de habla alemana e inglesa de 1517 a 1689.

Si logramos hacer esta reinversión ética, podremos evitarnos vivir de nuevo las masacres y las desdichas del siglo XX.

El peligro no tiene su origen en el medio ambiente, como creen muchos físicos y biólogos. El crecimiento económico moderno ha hecho que los «recursos» que todos, excepto los economistas, consideran particularmente escasos —petróleo, agua potable, cromo— representen un porcentaje insignificante del ingreso nacional.

La participación de un objeto en el ingreso nacional es un criterio rigurosamente legítimo para determinar su importancia económica. Por mucho, el más importante es la fuerza laboral —trabajadores que hoy son ricos en capital humano del que son dueños—, el «último recurso», como lo llamaba el economista Julian Simon. El capital físico en fábricas, máquinas y hogares representa un porcentaje mucho menor, aunque todavía significativo. En cambio, el ingreso por rentas en el caso de tierras que poseen algún tipo de recurso representaba en 2002 apenas 1.7% del ingreso nacional de Estados Unidos. Si quiere, añada un poco de las utilidades de las empresas (9.4%) o los ingresos de los propietarios de negocios (9.1%), pues es posible que debido a errores contables éstos incluyan algo del alquiler de las tierras con recursos, y aun así tendrá dificultades para alcanzar 3% del ingreso nacional.

O eso es lo que piensan al menos los economistas modernos.[71] Los partidarios contemporáneos de Henry George, desestimado por el resto de los economistas, se oponen a la afirmación de que en general las rentas se han vuelto triviales. Señalan que el alquiler de tierras urbanas aquí y allá se ha incrementado, y que nuevos tipos de alquiler similares al de la tierra, por ejemplo, el altísimo valor de arrendamiento que tiene el espectro electromagnético, representan un porcentaje considerable del capital nacional.

Quizás así sea, pero incluso los partidarios de George coinciden con sus colegas en que, entendidas en un sentido tradicional, las rentas derivadas de los « *recursos* naturales» —rentas derivadas del petróleo, el carbón, el mineral de hierro y las tierras cultivables— han caído de manera abrupta desde que se publicara por vez primera *Progreso y miseria.* Si se calculara el ingreso nacional de tal modo que éste incluyera el valor de servicios que no se comercializan en el mercado, por ejemplo, el tiempo de las amas de casa y otros similares, como de hecho debería hacerse, el porcentaje sería incluso menor.

Hay otras maneras de apreciar que los recursos naturales, por más vitales que le parezcan a una mentalidad no económica, han dejado de ser tan importantes en la actualidad. La poca importancia del petróleo, los diamantes y la tierra es lo que explica que Rusia o, peor aún, el Congo y Bolivia, con todos esos «recursos naturales», sigan siendo pobres, mientras que Japón o, mejor aún, Singapur y Hong Kong, con prácticamente ninguno, sean ricos. De hecho, en el mundo moderno los «recursos» son casi siempre un «mal neerlandés» que empobrece y no un camino a la riqueza. Tómese el caso de Nigeria, rico en petróleo; junto con muchos otros casos de una relación inversa

entre la riqueza en recursos naturales y el capital humano. Lo que de verdad lo hace rico en el mundo moderno es el capital humano.[72] Arabia Saudita ha despilfarrado su riqueza petrolera en Roll Royces y tiendas departamentales en Londres, en vez de educar a su pueblo, por ejemplo, a sus mujeres, para cuando llegue el momento en que se agote el petróleo.

Los países hoy de verdad ricos no son como Estados Unidos en 1879 (el año que George publicó *Progreso y miseria*), cuando empleaba 48% de su fuerza de trabajo en la agricultura, o como el Reino Unido en 1817 (el año que David Ricardo publicó *Principios de economía política y tributación*), cuando obtenía 15% de sus ingreso totales del alquiler de tierras.[73]

Desde la izquierda, el reclamo es que:

> El primero a quien, después de cercar un terreno, se le ocurrió decir «Esto es mío», y halló personas bastante sencillas para creerle, fue el verdadero fundador de la sociedad civil. ¡Cuántos crímenes […] habría ahorrado al género humano el que arrancando las estacas de [la cerca] […] hubiera gritado a sus semejantes: «¡Guardaos de escuchar a ese impostor; estáis perdidos si olvidáis que los frutos son para todos y que la tierra no es de nadie!»[74]

Rousseau no cometió un exceso al prestar tal atención a la propiedad de la tierra en 1755. Pero prestar tal atención a la apropiación original constituye un error en una economía en progreso. El filósofo David Schmidtz explica la economía contra Rousseau:

> Los filósofos […] tienden a hablar como si la gente que llega primero […] fuera mucho más afortunada que quienes llegan después […] Piénsese en la Colonia de Jamestown en 1607. ¿Qué fue exactamente, deberíamos preguntarnos, lo que hizo que su situación fuera mucho mejor que la nuestra? Nunca tuvieron que preocuparse de que les cobraran de más por reparar un auto […] Jamás tuvieron que padecer al elegir una compañía telefónica de larga distancia. ¿Son estas las cosas que nos hacen desear haber llegado ahí primero?[75]

En la actualidad, en lugares como Europa y Estados Unidos los ingresos derivados de todos los poderes originales e indestructibles de la tierra son, repito, inferiores a 3%.[76] Incluso en Estados Unidos, con todo su sobrecalentamiento, refrigeración excesiva y consumo desmedido de gasolina, apenas 4% del ingreso nacional procede del petróleo crudo, calculado a boca de pozo o en los puntos de importación. Y sólo una parte de ese 4% representa un ingreso para la tierra en cuestión. Una porción considerable es el ingreso de las plataformas, perforadoras y tanques, no de la propia tierra petrolera. Por lo tanto, la geopolítica petrolera que tanto fascina a muchos autores sesudos —además de ser socialmente cruel, políticamente miope y militarmente impráctica— es económicamente absurda.

El verdadero peligro procede de los ataques al capital *humano* que volvieron irrelevante la escasez de tierra desde el principio. Podemos contaminar el lago Erie. De

hecho así sucedió. Durante la década de 1970 todos los ambientalistas declararon con enfadada seguridad que el Erie estaba biológicamente muerto para siempre, *kaput, finito,* se acabó. Sin embargo, *si* no perdemos el enfoque, podemos recuperarlo en la década de 1990 para pescar y nadar, y así fue.

Si no perdemos el enfoque, en los próximos 50 años podemos acabarnos el petróleo de Medio Oriente y no obstante remplazarlo con autos y calefacción de hidrógeno. Si no perdemos el enfoque, en los próximos 20 años podemos secar el acuífero Ogallala, y no obstante un día volverlo a llenar —idea delirante— con agua de mar desalinizada y llevada por tubos hasta Nebraska usando ese barato y limpio combustible de hidrógeno. El mundo moderno es distinto de un mundo donde unos ganan a expensas de otros, el mismo que Malthus teorizó justo cuando desaparecía para siempre. Podemos seguir innovando, mantener el índice de 8.5 o 19. Si no perdemos el enfoque.[77]

Responder al verdadero peligro que amenaza nuestro futuro, sostengo, requiere prestar atención a la libertad humana. Es la libertad humana la que nos ha dado el enfoque para prosperar. De nuevo, esto no es tan obvio, pero el segundo volumen intentará probar que es cierto.

Por lo tanto, a fin de garantizar un futuro brillante para la libertad humana necesitamos poner un freno a nuestros actuales amos. Nuestros amos no son las empresas, las cuales después de todo sólo controlan nuestro consumo de hamburguesas y zapatos deportivos, y, dada su competencia —McDonalds contra Burger King o Nike contra New Balance—, el control que ejercen incluso en dichos rubros es bastante débil. Observe que los espantosos fideicomisos corporativos de antaño, por ejemplo, la gran e imponente Compañía Acerera de Estados Unidos, la espeluznante Compañía Minera Anaconda, la abominable Compañía de Teléfonos y Telégrafos de Estados Unidos, los chantajistas consorcios ferrocarrileros de Erie y Nueva York, son idénticos a Nínive y Tiro.

Sin embargo, un Departamento de Agricultura tomado por campesinos y un Congreso de Estados Unidos corrupto perviven en el tiempo. A finales de 2004, los agricultores de jitomates insípidos cosechados en pequeñas máquinas en Florida fueron capaces de bloquear, con el apoyo del Estado, las exportaciones de las variedades recolectadas a mano, menos atractivas pero deliciosas, recurriendo al sistema gubernamental de «órdenes de comercialización», promulgado por primera vez en 1937 como una medida del Nuevo Trato. Cuando los productores de acero consiguen barreras arancelarias o cuando los agricultores de remolacha azucarera obtienen cuotas de importación no se debe a su poder en el mercado, sino a su poder político y a su cercanía a un Estado todopoderoso. Dicho de otro modo, la amenaza permanente a la libertad proviene de los poderes

del Estado moderno. Irónicamente, la legitimidad de tales poderes yace en la supuesta

necesidad de protegernos, por ejemplo, del monopolio de la Compañía Acerera de Estados Unidos o de la caída de los precios del azúcar a nivel mundial o de terroristas que fueron provocados por las propias aventuras del gobierno en materia de geopolítica petrolera.

Así ha sido desde hace mucho tiempo. En 1776, Adam Smith nos previno contra los riesgos de las aventuras imperiales y el espíritu monopolizador de comerciantes y productores. «Los intereses de quienes trafican en ciertos ramos del comercio o de las manufacturas, en algunos respectos, no sólo son diferentes, sino por completo opuestos al bien público.»[78] Lo que es bueno para General Motors no lo es, en general, para las mayorías.

Pero en el análisis de Smith, sin un Estado poderoso que corromper, las burguesías tendrían poco poder frente a la competencia: «Fundar un gran imperio [o restringir la competencia doméstica] con el único fin de crear un pueblo inmenso de clientes parece […] un ideal sólo adecuado a una nación de tenderos […] pero muy a propósito para una nación cuyo gobierno se halla muy *influido* por esa categoría de personas».[79] Entre más exhaustivo y eficaz sea el Estado, mayores incentivos para que los intereses y los partidos tengan control sobre él, pues en ese caso hay más que ganar.

Smith habría hallado muy divertida la idea de que el gobierno mismo, por ejemplo, el Reino Unido bajo Jorge III, podía ser un «poder compensatorio» respecto a los intereses corporativos, un «árbitro» entre la fuerza de trabajo y el capital, un «regulador» de profesiones, o un «planificador» del cambio tecnológico. Por cierto, en su vejez el propio Smith disfrutó una sinecura recaudando los ingresos arancelarios contra los que arremete en *La riqueza de las naciones*. He aquí el poder corruptor del Estado, incluso contra su más severo crítico.

Llama la atención con qué rapidez han olvidado algunos lo que incluso personas ingenuas al margen de él descubrieron tras la caída del Comunismo: un Estado omnipresente que, por encima de cualquier ideología oficialista de igualdad, produjo, en las palabras del crítico franco-búlgaro Tzvetan Todorov, «un reino de desmedidos intereses personales […] [que] corrompió las instituciones políticas […] devastó el medio ambiente, la economía y el alma humana».[80] Y lo mismo podría decirse, como de hecho lo hizo Smith, acerca del desmedido interés personal que abusa de los poderes del capitalismo, corrompiendo a las instituciones políticas.

El historiador William McNeill se encuentra entre los académicos contemporáneos que han señalado que «los imperios de la pólvora» después de 1400 aproximadamente, en Japón, China, India, el Medio Oriente y Rusia, y en su versión marítima en España y Portugal, lograron tener control sobre sus comerciantes y entonces sobre su discurso. En cambio, España y Portugal debieron enfrentar en casa la competencia de otros gobiernos propietarios de artillería, y dependieron, como le sucedió y le sigue sucediendo a todos

los gobiernos europeos occidentales, de préstamos e impuestos de la burguesía.

De acuerdo con Adam Smith, los reyes poco civilizados, es decir, ricos mas no citadinos, debían contar con reservas literales de oro a fin de financiar sus expediciones extranjeras.[81] Los gobiernos modernos cuentan en cambio con la burguesía. Ello explica que Felipe II de España, aunque rico con el oro del Nuevo Mundo, estuviera desesperado por mantener a los comerciantes de los Países Bajos bajo su opresor poder. Ello explica que los comerciantes puritanos de Londres se atrevieran a desafiar a Carlos I de Inglaterra.

Los «macroparásitos», como apoda McNeill a todos aquellos que dirigen estados en beneficio propio (los nocivos sacerdotes, reyes, amos y gremios en la versión de Macfarlane), no pudieron recuperar su férreo control sobre Europa por un largo rato, un grillete menos en la Edad Media. «La inclinación a formar un vasto imperio homogéneo —escribe Macfarlane—, el sueño de Carlos V, Luis XIV, Napoleón o Hitler, jamás se concretó.»[82] Se concretó en cambio en la China antigua y en los territorios otomanos después de 1453, y en Japón después de 1603. En Europa, el conflicto entre los Habsburgo y los Borbones por la propiedad de la tierra, y luego el conflicto marítimo ente Francia y la República Neerlandesa, primero, y más tarde el Reino Unido, no tuvo ganadores imperiales definitivos hasta los nacionalismos del siglo XIX. Hasta entonces, por lo tanto, la extensa columna vertebral de pequeños estados europeos, desde el Norte de Italia hasta Holanda, o lo que Geoffrey Parker llamaba el «eje Lotaringio» en alusión a Lotario, el nieto de Carlomagno, mantuvo su independencia respecto a los grandes estados nacionales, si bien era un campo de mil batallas.

Puesto que los reinos, ducados y ciudades-Estado de Europa competían entre sí, McNeill sostiene: «Ni siquiera en el siglo XIX, los gobernantes y oficiales públicos europeos comenzaron a empaparse de las nuevas formas de riqueza, a pesar de que con antelación los mismos lo habían hecho con destreza en otras partes».[83] Macfarlane cita al sociólogo histórico Ernest Gellner a propósito de los «estados gansteriles»: «En un sistema multiestatal era posible oprimir a la Sociedad Civil en algunos lugares, mas no en todos».[84]

Incluso grandes estados europeos fueron hasta muy recientemente incompetentes para recaudar impuestos y reprimir a su población. Carlos V y Felipe II enviaron ejércitos depredadores a los Países Bajos durante 80 años y al final sólo consiguieron la mitad de una hogaza. En el siglo XIX, el vilipendiado estado zarista no fue siquiera capaz de dirigir con mano dura un servicio secreto.[85] Después de todo, Stalin fue enviado *dos veces* a Siberia. Uno habría deseado que en su caso la policía hubiera hecho un mejor trabajo.

Sin embargo, a lo largo del siglo XX, como consecuencia de la primera Guerra Mundial, los gobiernos occidentales se volvieron expertos en la violencia. Vindicaron el control absoluto sobre la riqueza y la mente de las personas que fue rutinario en la

antigüedad, por ejemplo, en Egipto, Asiria, Esparta, la China de la dinastía Ch'in y Roma.[86] En la actualidad somos testigos de una carrera entre, por un lado, mercados cada vez más libres y, por el otro, sistemas tributarios, regulaciones sobre narcóticos, procuradores generales, espionajes electrónicos, populismos normativos y violencia estatal cada vez peores.

Debemos mantener nuestro enfoque burgués. Si permitimos que éste quede encadenado, entonces no podremos quejarnos de la pérdida en cuerpo y alma. Cuando las personas consienten ser tratadas como siervos y no como comerciantes, se convierten en siervos y no en comerciantes. Revise la historia rusa, excepto por los esperanzadores episodios de 1801-1812, 1905-1914 y 1989-2003.

Yo afirmaría —la afirmación es controversial y debe probarse— que el crecimiento económico moderno y el perfeccionamiento ético moderno son una consecuencia de la libertad personal en lugares como Ámsterdam en 1568, Londres en 1689, Filadelfia en 1776. Estas ciudades comerciales vieron la libertad como un alivio respecto a un gobierno represor que, si pudiera, restringiría el pensamiento y la palabra, eliminaría los periódicos y monopolizaría los primeros equivalentes de las estaciones de televisión.

Hombres y mujeres dedicados al comercio llegaron a creer en un derecho lockeano de autopropiedad, por analogía con otros tipos de propiedad. A principios del siglo XIX, el filósofo político franco-suizo del liberalismo, Benjamin Constant, lo llamó libertad «moderna». La libertad «antigua» consistía más bien en la autonomía *colectiva* de la comunidad, así como el derecho de los individuos a participar en su política. Los antiguos «admitían que la sujeción completa del individuo a la autoridad de la comunidad era compatible con esta libertad colectiva […] Entre los espartanos, Terpandro no pudo agregar una cuerda a su lira sin ofender a los éforos […] El individuo estaba […] sometido al supremo cuerpo social [incluso] en Atenas».[87]

Por ejemplo, ¿por qué esperó Japón, que a mediados del siglo XVIII en varios otros rubros estaba listo para el crecimiento económico, otros 100 años antes de embarcarse en ello, sólo tras las humillaciones de los poderes occidentales? Yo diría —y esta afirmación no es controversial— que fue porque el shogunato restringió el acceso al pensamiento y el discurso extranjeros, aislando a Japón casi por completo de cualquier contacto con el exterior. El shogunato de Tokugawa prohibió el acceso al vendaval de ideas desatado en Occidente. El ímpetu inicial fue un temor a la cristianización. Una ley de 1635 establecía que cualquier japonés que volviera del extranjero debía ser ejecutado, lo que dejó varados para siempre a miles de japoneses por todo el sureste de Asia.[88] Así las cosas, el comercio exterior representaba apenas de 1 a 2% del ingreso nacional, lo que facilitó el control interno. El shogunato ejerció un monopolio sobre la fabricación de pólvora y en general un dominio sobre los pequeños señores feudales o *daimios;* algo así como mitad del ingreso de los pequeños terratenientes se desperdiciaba en visitas obligatorias a la

corte en Edo. A lo largo de 264 años el gobierno enfrentó poca resistencia y, tras sofocar la revuelta de Shimabara en 1638 y antes de que el poder Tokugawa se desintegrara en la década de 1860 ante el desafío occidental, nula competencia. El aislamiento del país tenía como fin precisamente eso, impedir que la competencia al poder dentro de Japón contara con posibles aliados en el exterior, por ejemplo, los europeos cristianos.

De vez en cuando, los gobiernos europeos también propusieron leyes que restringieran, por ejemplo, la indumentaria de diversas clases sociales. Sin embargo, el gobierno japonés de verdad tenía el poder de hacer cumplir leyes así, y lo hizo con todo rigor. Gobiernos europeos como el ruso o el español *anhelaban* ser tan eficaces para controlar a sus pueblos como los Tokugawa, pero no lo eran. De manera repetida, el shogunato obstaculizó el progreso técnico. Prohibió la construcción de embarcaciones de gran envergadura —una medida similar a la del imperio chino a lo largo del Mar del Japón— y, por increíble que parezca, el uso de vehículos rodantes. Nunca verá carretas en las imágenes de escenas urbanas japonesas en una época tan tardía como la década de 1850. El carro de culí es una invención de la era Meiji. La mayoría de los puentes fueron derruidos por las autoridades a fin de obligar a los viajeros a cruzar a pie por los numerosos retenes donde se inspeccionaban pasaportes.[89]

El nivel de intromisión del Estado japonés entre 1603 y 1868 sorprendería incluso a un francés. En el otoño de 1794, por ejemplo, la burocracia Tokugawa consideró que era urgente prohibir el uso de mica como fondo en los grabados, una técnica lujosa que pronto se volvió popular. Compárese con Terpandro añadiendo una cuerda a su lira. De inmediato, el grabador Toshusai Sharaku adoptó formatos más pequeños y fondos amarillos. A partir de 1603, la población de samuráis, equivalente a 6%, mucho más numerosa que las noblezas occidentales europeas, funcionó como una especie de burocracia que hacía cumplir estas leyes. Los samuráis eran los únicos autorizados a portar espadas y sin más podían decapitar a cualquier persona que en su opinión no fuera lo suficientemente respetuosa. Como dijera con decoro el antropólogo social japonés Chie Nakane: bajo los Tokugawa «el control administrativo fue absoluto y de largo alcance».[90]

Desde luego, este nivel de intromisión no es en esencia muy distinto al de la Inquisición o al del mercantilismo francés pasado y presente. Las leyes que se promulgaron en Francia entre 1686-1759 prohibieron la importación o fabricación de percales estampados, como una forma de proteger a los productores de lana y lino. De acuerdo con Eli Hecksher, estas medidas «costaron la vida a 16 000 personas, de las cuales unas murieron ejecutadas y otras en encuentros armados; esto, sin contar el número, todavía más crecido, de las condenadas a penas de galeras […] Solamente en Valence fueron sentenciadas a la horca, en aquella ocasión, 77 personas, 58 enviadas vivas a la rueda y 631 condenadas a galeras».[91] Como sea, al menos los europeos podían

huir a Suiza, Inglaterra o Estados Unidos. Los percales, y más tarde el algodón hecho a máquina, se siguieron filtrando a través de las fronteras. En Europa, las fronteras estaban próximas entre sí, los países eran pequeños. «Y, a pesar de aplicar medidas rigurosas —escribe Hecksher—, no se consiguió la finalidad que se perseguía; el empleo de percales estampados se extendió cada vez más entre todas las clases sociales, lo mismo en Francia que en otros países.»[92] Bajo los Tokugawa, Japón era una prisión, asegurada por el shogunato; aunque una prisión pacífica y autosuficiente la mayor parte del tiempo. El caso japonés, como también el chino, muestra que la paz sola no basta para una revolución industrial. Tal vez la libertad sí.

En diversas regiones de Europa, comenzando con los Países Bajos, los censores y ayatolás perdieron su poder, si bien gradualmente. Para 1600, los neerlandeses habían sustituido a los venecianos en el papel de editores independientes de Europa y comenzaron a publicar la obra de herejes como John Locke en inglés y Pierre Bayle en francés. En Europa occidental creció la prensa libre, mientras que en China y Japón siguió siendo reprimida. A finales del siglo XVIII, un lexicógrafo chino que violó el *dictum* imperial de que los caracteres para «Confucio» y para los propios emperadores Ch'ing jamás debían mostrarse por completo, fue ejecutado y cinco de sus descendientes varones vendidos como esclavos. Un escritor japonés que en 1834 osó publicar un panfleto que recomendaba la apertura del país fue arrestado y obligado a suicidarse.[93] Ese mismo año, Luis Felipe promulgó una ley que prohibía las historietas que hacían escarnio de su rostro en forma de pera y de las corrupciones de su régimen, pero los franceses continuaron adquiriendo las historietas en el extranjero y siguieron mofándose de su rey, y a la larga lo derrocaron.

Fue así como en Europa los estados rivales, como ha recalcado McNeill, entre muchos otros, por ejemplo, Alan Macfarlane, Eric Jones y Jean Baechler, se enfilaron a cierta libertad intelectual y por lo tanto económica. «La expansión del capitalismo —escribió Baechler en 1971— debe sus orígenes y razón de ser a la anarquía política.»[94] «En Europa, la pluralidad de pequeños estados —sostiene Macfarlane—, autónomos pero vinculados por una historia, una religión y una lengua de élite comunes, casi siempre en guerra y cuando no, enfrascados en una feroz competencia cultural y social, fue el caldo de cultivo ideal para una rápida evolución productiva e ideológica.»[95] «En términos puramente dialécticos —afirmó Joel Mokyr en 2002 retomando la lógica de Schumpeter—, el progreso tecnológico crea [intereses personales] que a la larga lo destruyen […] Para un conjunto de economías fragmentadas y abiertas […] ese resultado no tiene cabida.»[96] Piénsese en el Renacimiento, la Reforma, las glorias de una República Neerlandesa asediada por todos los frentes.

En la década de 1490, la corona española compitió con Francia, Portugal, Inglaterra y el ducado de Medinaceli por los servicios de Cristóbal Colón —una competencia

ciertamente menos que feroz—, a la manera como los estados y las ciudades de Estados Unidos compiten hoy para atraer sedes corporativas: lo que los economistas llaman el efecto Tiebout. John Cabot, el explorador inglés al servicio de Enrique VII de Inglaterra, era en realidad Giovanni Caboti de Génova y Venecia, quien había divulgado por toda Europa su proyecto para explorar el Pasaje Noroccidental. Henry Hudson hizo dos viajes al servicio de la Compañía Inglesa Muscovy, pero su tercero lo hizo para la Compañía Neerlandesa de las Indias Orientales, y su cuarto y último, luego de ser arrestado por irse con los neerlandeses, para otra compañía inglesa. Como observa McNeill: «El sistema estatal europeo fue crucial para impedir que autoridades burocráticas se hicieran del control de la riqueza mercantil a la manera como podían hacerlo de facto los dirigentes chinos, mogoles y otomanos».[97] Yo añadiría a la lista a los dirigentes japoneses Tokugawa y en la actualidad me preocuparía además por los líderes de la Comunidad Europea y los funcionarios federales en Estados Unidos.

En China y el imperio otomano, la creación de inventos era una actividad secreta, monopolizada y bajo sospecha. Existía la misma posibilidad de que el sultán arrojara al inventor desde un desfiladero o que lo premiara por sus empeños. En 1603, la tecnología japonesa era similar a la de Europa occidental y en algunos respectos —por ejemplo, la fabricación de mosquetes y la carpintería— quizá superior. De acuerdo con Geoffrey Parker, que los poderes del Lejano Oriente no fueran víctimas en los siglos XVI y XVII de la «revolución militar» europea —por ejemplo, fortificaciones a prueba de cañones y descargas de mosquetes— se debió a que los mismos habían vivido ya una revolución; en el caso de Japón algunas décadas atrás y en el de China varios siglos.[98] Empero, para 1800, a pesar de que el «conocimiento neerlandés» se filtraba al país a cuentagotas, Japón se había rezagado un siglo. Alrededor de 1600, las matemáticas occidentales se embarcaron en dos siglos de perfeccionamiento a fin de solucionar problemas físicos reales, el mismo periodo en que las matemáticas japonesas se volvieron ornamentales, como ocurriría en Occidente a partir de 1800.

Como sostiene Mokyr en *The Gifts of Athena* (2002), «crear un mundo donde el conocimiento realmente "útil" se *usaba* con una determinación y un enfoque jamás vistos antes en otras sociedades fue el rasgo distintivo de Occidente». Ese rasgo desembocó en una «Ilustración industrial».[99] Gracias a un discurso libre y la publicación sin censura de libros que versaban sobre las cosas de este mundo, la Ilustración en general «quitó los candados a las puertas de la prosperidad y las abrió de par en par». Mokyr cita a Hume, quien en 1742 defendía que «emular [a los países vecinos] […] es sin duda una fuente de perfeccionamiento. Sin embargo, lo que yo recalcaría es sobre todo la forma como territorios tan limitados [pero rivales] le ponen un alto al poder y la autoridad».[100] Con frecuencia la competencia engendra libertad y siempre cambio. Las mentes libres inventan.

Desde luego, esta misma competencia europea funcionó también en la política. Lutero pudo poner a Federico, el Príncipe Elector de Sajonia, en contra del Papa León X. Los aliados de los depuestos Estuardos pudieron hallar refugio en Francia; los aliados de los depuestos borbones pudieron hallar refugio en Inglaterra. En buena parte de Europa, el aire de las ciudades lo hacía libre, siempre y cuando las ciudades permanecieran libres respecto al centro, lo que en Alemania, por ejemplo, fue una realidad hasta bien entrado el siglo XIX.

Por siglos, repúblicas como Venecia, Suiza o los Países Bajos irritaron a sus vecinos monárquicos por dar refugio casi a cualquiera. Exiliado de la Cuba imperial, José Martí viajó a las repúblicas de Guatemala y Venezuela, y luego, entre 1881-1895, a Nueva York, hasta que inventó la nación cubana. Casi todos los gobiernos europeos, excepto el británico, le pusieron un precio a la cabeza de Giuseppe Mazzini. Fue por lo tanto en la Gran Bretaña donde a partir de 1837 Mazzini vivió y fue idolatrado, y desde donde inventó la nación italiana. Entre 1883 y 1886, el príncipe Kropotkin fue encarcelado incluso en la Francia republicana, si bien más tarde halló refugio en la Gran Bretaña, donde redactó varios artículos enciclopédicos sobre su versión pacifista del anarquismo. Lenin, cuyas teorías no eran pacifistas, fue trasladado como una bomba de tiempo humana desde la neutral y tolerante Suiza hasta Finlandia, a través de la vanguardia de los Poderes Centrales. No todas estas rivalidades tuvieron un final feliz. Pero fueron mejores para el discurso y la negociación, y por ende para la innovación y el crecimiento económico, que el poder unívoco de los imperios.

La esclavitud en los países ricos es hoy gubernamental, no privada; en antaño era gubernamental *y* privada, dado que una aristocracia considera como suyo su cargo. Para serle sincera —como sea, ya habrá detectado cuál es mi posición política y sería una grosería de mi parte no declararla abiertamente—, yo defiendo el *laissez-faire* y sueño literalmente con algo así como una tercera o una quinta parte del gobierno que hoy tenemos. A mi amigo Milton Friedman le encanta señalar que deberíamos estar agradecidos de no tener un gobierno tan grande como por el que pagamos. Mi amigo Robert Higgs imagina conmigo al gobierno como un voraz leviatán. Curiosamente, en Estados Unidos ese leviatán ha sido financiado desde hace tiempo mediante la retención de impuestos que fueron inventados como una medida militar por… el joven Milton Friedman.[101]

Dudo que al final, Milton, Bob o yo misma logremos convencerlo de permitir que el gobierno retorne a los niveles anteriores a la primera Guerra Mundial. En 1910, los gobiernos federal, estatal y local gastaron juntos apenas 7% de todos los bienes y servicios producidos, en comparación con 20% de las décadas recientes; a su vez, distribuyeron 7% de los ingresos recibidos, en comparación con 36% de principios de la década pasada, es decir, incluyendo transferencias de fondos como el seguro social, entre

otros.[102] En otros países ricos, por ejemplo, el Reino Unido o Suecia, este incremento ha sido mayor: alrededor de 50-60% al final. Y como ha señalado Higgs en varias ocasiones, estas cifras no logran capturar la creciente injerencia de los gobiernos al momento de alentar o prohibir tal o cual conducta, al momento de impedir el uso de vehículos rodantes o ejecutar gente por importar percales.

Lo sé, lo sé. Está pensando que gran parte de todo lo que gasta el gobierno es para «programas», como dicen los políticos, que lo benefician a usted y en especial a los pobres. Eso es lo que todos deseamos. Si así fuera, si el gobierno moderno de verdad lograra extenderle una mano al pobre que lo merece, si la mayor parte de su gasto fuera para beneficiar a gente así, yo estaría más que contenta con ello. Sin embargo, hoy por hoy en Estados Unidos el típico programa gubernamental se parece más a un plan de construcción de caminos que al programa federal Head Start. Políticamente, beneficia a los sindicatos de la construcción que tienen buenos contactos y a los propietarios de empresas de pavimentación, no a los niños de las zonas marginales.

Concuerdo con mi economista marxista favorita, Nancy Folbre, en que la educación debería financiarse desde el centro, el Estado debería expandir y financiar la atención a la maternidad y a los infantes, los impuestos sobre sucesiones deberían ser altos, la asistencia social a las empresas debería desaparecer, los gastos militares deberían recortarse a una pequeña fracción de sus niveles actuales, un modesto ingreso mínimo debería otorgarse a cada ciudadano, las leyes fiscales deberían «estimular a hombres y mujeres a combinar el trabajo remunerado con el trabajo familiar y comunal».[103] Coincidimos pues en que Francia, descontando su propia maraña de beneficios sociales para empresas, sindicatos y agricultores, junto con sus enormes gastos militares, tiene algunas buenas ideas. Sin embargo, tendría que señalar con Robert Nozick que los impuestos para financiar las ideas, buenas o malas, son una especie de esclavitud. Como sea, sería una esclava más feliz si mis amos fueran de verdad los pobres, por ejemplo, bajo el Plan Folbre-McCloskey.

Quienes seguimos a Adam Smith defendemos la igualdad. De acuerdo con Gertrude Himmelfarb, *La riqueza de las naciones* fue un libro «genuinamente revolucionario en su visión de la pobreza y en su actitud hacia los pobres».[104] Samuel Fleischacker ha mostrado esto en detalle.[105] Quienes defendemos la igualdad y nos oponemos al control del Estado deseamos que el pobre prospere. Y además contamos con propuestas para alcanzar ese encomiable resultado, propuestas que desde hace 200 años, a diferencia de las propuestas de nuestros amigos socialistas, de verdad han funcionado.

El tentador atajo de cobrarle más impuestos al rico no ha funcionado, por dos razones. En primer lugar, repito, gravar es tomar, y como lo expresa el filósofo Edward Feser: «Respetar la autopropiedad de los demás […] [refleja] un reconocimiento de que esa otra persona no existe para *ti*… Es más plausible acusar de "egoísmo" […] al

igualitario socialista o liberal […] que al libertario seguidor de Nozick».[106] Ningún igualitario de izquierda ha podido explicar de qué forma son compatibles este acto de tomar y la segunda formulación del imperativo categórico kantiano: «Obra pues de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre como un fin, y nunca sólo como un medio».[107] Gravar a Pedro para financiar a Pablo es usar a Pedro en beneficio de Pablo. Es corromper. Los gobiernos modernos siempre han tenido pretextos para pensar que abusar de Pedro no tiene nada de malo, que Pedro es un esclavo a expensas del impuesto que se le ocurra al gobernante. Un poco como los gobiernos premodernos.

Y en segundo lugar, los actuales programas gubernamentales de asistencia a los pobres son demasiado reducidos para cumplir con su supuesto objetivo, en parte porque los relativamente ricos así lo disponen. Piense por un momento sobre las estadísticas en el argumento de la justicia distributiva. Si el tercio y pico del ingreso nacional que el gobierno estadunidense recauda fuera *de verdad* para los pobres, ¿habría un solo estadunidense pobre? Desde luego que no.

Imagine que una cuarta parte de ese tercio llegara a los pobres; me imagino que lo que la gente tiene en mente cuando defiende a los gobiernos del siglo XX como «protectores de los pobres» está por debajo de esa fracción. Ello equivale a 1/3 × 1/4 = 1/12 del producto interno bruto, destinado a transferir fondos a los pobres en ese hipotético mundo. Es decir alrededor de un billón de dólares.

De acuerdo con los datos oficiales sobre el número de personas que viven en pobreza, 34 millones de estadunidenses viven en tales condiciones, más de 10% de la población. A pesar de que el porcentaje de pobres cayó abruptamente desde que los presidentes Kennedy y Johnson le prestaron especial atención en la década de 1960, la cifra me horroriza tanto como a usted. Cabe decir que algunos de esos pobres en realidad lo son sólo temporalmente. De acuerdo con un estudio basado en una muestra de 50 000 estadunidenses, realizado por investigadores de la Universidad de Michigan y presentado por W. Michael Cox y Richard Alm en un libro de 1999, el dato optimista es que sólo 5% de las personas que en 1975 formaban parte del 20% en el fondo seguían ahí en 1992.[108] Peter Gottschalk y Sheldon Danziger ven con menor optimismo las estadísticas, pues, apuntan, lo que debe determinarse no es la «movilidad» de un adolescente burgués que trabaja medio tiempo. Así, descubrieron que la movilidad es mucho menor si se la calcula para el periodo 1968-1991. Como sea, incluso conforme a sus estimaciones, más o menos 60% de las personas que se encontraban en la quinta parte más baja salieron de ahí.[109] La cifra es similar a la tasa a la que los trabajadores no calificados en la Gran Bretaña y Estados Unidos dejaron de serlo en el tercer cuarto del siglo XX.[110]

Cualesquiera que sean las dimensiones del problema, no parece que el gobierno sea la solución. Si lo fuera, entonces cada persona pobre estaría obteniendo, de acuerdo con la

hipótesis de la cuarta parte de un tercio, bienes y servicios del gobierno equivalentes a un billón de dólares divididos entre 34 000 000 de personas. Eso equivale a alrededor de 30 000 dólares para cada hombre, mujer y niño pobre. La suma sigue siendo inferior al promedio del producto interno bruto per cápita, que es de unos 40 000 dólares. Empero, nadie llamaría «pobre» a una familia de dos adultos y dos niños que obtiene bienes y servicios que suman 120 000 dólares al año. Es evidente que con un ingreso así, el pobre no sería pobre. Sin embargo *son* pobres, es decir, pobres dentro de esos terribles 34 000 000 de almas. Por lo tanto, no puede ser cierto que los impuestos del gobierno estén sobre todo, y ni siquiera en una proporción importante, destinados a los pobres.

Puede razonarlo también al revés, preguntándose qué pequeña fracción de los programas gubernamentales correspondería a transferencias de fondos a los pobres bajo la condición (verdadera) de que los pobres reales permanecen sin embargo en la pobreza. Incluso si los pobres no devengaran nada en el mercado, la fracción implícita es en realidad muy baja: no un cuarto ni un octavo, sino más bien algo así como un dieciseisavo de lo que el gobierno recauda y eroga. Un dieciseisavo. ¿Es *esa* la cantidad que tiene en mente el día que pagas sus impuestos y se consuela pensando que «después de todo, mi dólar en impuestos ayudará a los pobres»? Quince dieciseisavos de ese dólar no los ayudará.

Algo más debe estar motivando a los gobiernos a recaudar y erogar un porcentaje tan alto del ingreso nacional que en realidad recaudan y erogan en el mundo moderno. Supongo que no lograré convencerlo de que quien manda en Estados Unidos es el *country club,* y que por lo tanto los programas del gobierno benefician principalmente al rico, o en todo caso a la clase media, pero definitivamente no al pobre. O que usted, querido lector, forma parte de los ricos o, en todo caso, de la clase media. O que importantes beneficiarios de los programas del gobierno, desde el Departamento de Estado hasta escuelas públicas locales, no son los pobres, sino los propios funcionarios adinerados del gobierno; por ejemplo, yo misma, una empleada del estado de Illinois que pertenece a la clase media alta. He aquí la Regla de Oro: quienes tienen el oro ponen las reglas. Cuando Francia comenzaba a preocuparse en serio por los pobres, Rousseau observó: «La confederación social […] protege fuertemente las inmensas posesiones del rico […] ¿No son para los poderosos y los ricos todas las ventajas de la sociedad?»[111]

Rousseau creía que los privilegios y las exenciones que otorga la voluntad general, es decir, la mayoría en las urnas, resolverían el problema de un gobierno por y para los ricos. Tal vez no. Los economistas hablan del «teorema del elector medio», según el cual los beneficios para los votantes indecisos en una democracia obtienen una exagerada representación porque son ellos quienes deciden quién gana. En un patrón 49-51, la mitad del 1% de los votantes en medio decidirá quién gana. En un patrón 40-60, lo hará el 10% de los votantes en medio. En todo caso es la mitad, la media, la que lleva la voz

cantante. Y puesto que en Estados Unidos la persona promedio es bastante próspera de acuerdo con los estándares históricos e internacionales, con ingresos de 40 000 dólares anuales per cápita, no le entusiasma mucho ayudar a los pobres del mundo o a los pobres de Estados Unidos. Así pues, los políticos le otorgan *a esa persona*, no al pobre, lo que pueden obtener en impuestos. El elector medio decide quién gana y, no casualmente, *él* es el ganador.

Las noticias que se desprenden del teorema sobre el elector medio no son del todo malas. La democracia es buena y representa una mejora considerable respecto del teorema del elector *no* medio, que permite que una pequeña élite de aristócratas o propietarios o samuráis siempre gane. Por ejemplo, Sen ha mostrado de manera convincente que los gobiernos democráticos impiden atrocidades morales como la hambruna. «No es sorprendente —señala— que en la historia del mundo nunca haya habido hambrunas en las democracias.»[112] De acuerdo con Sen, la mayor hambruna de la historia, la de China tras el experimento socialista del Gran Salto Adelante, 1958-1961 (recuerdo bien, por cierto, el entusiasmo que los estadunidenses izquierdistas sentimos en esos años por este noble experimento), se produjo en una autocracia socialista, «mientras que la India no ha padecido ninguna hambruna desde que se independizó» y democratizó.[113]

Sin embargo, en países ricos como Estados Unidos o Francia los subsidios para el elector medio son en realidad subsidios para gente con ingresos bastante altos, salvo que sean contrarrestados con una ideología igualitarista y un cálculo por encima del promedio. Un buen ejemplo es la educación pública superior. El contribuyente promedio en California tiene un ingreso menor al del típico estudiante en la Universidad de California, calculado ya sea a partir del ingreso de su familia de origen o del futuro que podrá tener gracias a sus estudios universitarios. Esto fue incluso más cierto hacia 1960 que ahora, y claramente lo sigue siendo en Europa. La situación es peor, por poner un ejemplo, en África. «Zambia —escribe Robert Guest— gasta 135 veces más dinero público en cada estudiante universitario que en cada alumno de educación básica, a pesar de que los estudiantes universitarios normalmente proceden de familias pudientes.»[114] Personalmente, considero que la educación superior pública es uno de los grandes proyectos de la civilización moderna, y ya mencioné que yo misma trabajo para la Universidad de Illinois, en Chicago. Pero de lo que aquí hablamos no es de su existencia, sino de su peculiar financiamiento, en especial en estados o épocas con colegiaturas muy bajas, por ejemplo, en los estados del oeste, en particular en California durante la década de 1960. El financiamiento público de la educación superior bajo un modelo gratuito le quita al contribuyente relativamente pobre y le da al estudiante universitario relativamente rico. Después de todo, como señala Guest, quienes envían más jóvenes a la universidad son los relativamente ricos. Quienes tienen el oro ponen las reglas. Siguiendo la lógica, no

tendría por qué haber este efecto regresivo. El mismo no ocurriría si las colegiaturas fueran más altas para el rico —por ejemplo, el elector medio en un país rico o la clase depredadora en un país pobre— y las «becas» (es decir, precios reducidos) fueran otorgadas al pobre. Empero, en nuestro mundo político real las cosas funcionan bajo el modelo regresivo. Cualquiera que comprende el teorema del elector medio o la depredación gubernamental no tiene de qué sorprenderse.

No espero que esté abierto a aceptar que debido a la manera como funciona la política real, el programa agrícola estadunidense, por poner un ejemplo, no beneficia a los agricultores pobres sino a los grandes agricultores que tienen acceso a los senados en los estados agrícolas: de ahí las cuotas azucareras y los apoyos al precio del algodón. O que las restricciones a la práctica médica y las cortapisas al poder para prescribir medicamentos empobrecen y enferman a los pacientes pobres. O que las regulaciones para las tiendas y los permisos de planeación en Gran Bretaña y Holanda elevan los ingresos por alquiler de los acaudalados propietarios en las grandes avenidas comerciales, a expensas de las madres con trabajos mal pagados.

Está bien. Podemos estar de acuerdo en no estar de acuerdo. Pero le ruego por su propio y dulce bien no huir impulsivamente al otro extremo, ahí donde cada problema es concebido como una oportunidad para una mayor coerción estatal, mayores beneficios para las empresas y mayores transferencias de fondos públicos para el elector medio o el *country club* que compra su voto. Otorgarle más poder a los Vladimir Vladimirovich Putins de nuestro mundo es jugar con fuego. Para colmo laceramos al pobre. Le ruego que considere que quizá existan unas virtudes burguesas, las libertades modernas, y que dejar que la gente sola llegue a acuerdos en una sociedad que respeta la ley con impuestos bajos, permite que ellos *y sus vecinos pobres* prosperen material y éticamente, como lo ha hecho una Europa occidental cada vez más burguesa desde 1600 a la fecha. «Al parecer no cometemos un error al afirmar —escribió en tono festivo Joseph Ellis a propósito de los "hermanos fundadores" de la República Estadunidense —que cierto tipo de gobierno representativo basado en el principio de soberanía popular y cierto tipo de economía de mercado nutrida por la energía de los ciudadanos individuales, se han convertido en los ingredientes comúnmente aceptados para que una nación tenga éxito.»[115] Así es, al parecer no cometemos un error al afirmarlo.

En *The Origins of Virtue* (1996), MattRidley «vislumbra […] una mejor vía […] una sociedad erigida sobre el intercambio voluntario de bienes, información, riqueza y poder entre individuos libres en comunidades lo suficientemente pequeñas para generar confianza. Creo que una sociedad así podría ser más equitativa y más próspera que aquella erigida sobre un estatismo burocrático».[116] Concuerdo, y como Ridley yo también admiro las ciudades burguesas. Una sociedad formada por individuos libres en comunidades lo suficientemente pequeñas para generar confianza coincide de hecho con

la versión pacifista que el príncipe Kropotkin tuvo del anarquismo, si bien concebía al capitalismo como monopolios patrocinados por el Estado y por lo tanto creía que se oponía a él. Tanto Ridley como yo pensamos que un capitalismo no subsidiado funciona, y que el socialismo de Estado o un capitalismo subsidiado y regulado no funcionan. Como ejemplo, Ridley cita el triste caso de Newcastle-Upon-Tyne, su ciudad natal: «En dos siglos pasó de ser un hervidero de negocios locales y amor propio […] a la satrapía de un Estado todopoderoso […] En dos siglos, las nobles tradiciones de la confianza, el intercambio y la reciprocidad que sirven de fundamento a ciudades así fueron destruidas por completo: por los gobiernos».[117]

En el otro extremo, nuestros amigos comunitaristas afirman que los bienes públicos no son suministrados en las sociedades capitalistas, y que por lo tanto es necesario ampliar de manera constante el poder del Estado. El comunitarismo, siento decirlo, se equivoca. *Sin duda* yo también quisiera que el camino a seguir consistiera en ampliar el poder sobre nuestra vida de reyes y reinas filósofos. Eso nos convendría a todos y sería congruente con el interés personal de las corporaciones, las ong y Deirdre McCloskey, ella misma un poco filósofa. Pero tristemente no es así.

Al final de su elocuente libro en defensa de un comunitarismo a la Dewey, *The Moral Commonwealth,* Philip Selznick concede que «las "virtudes burguesas" del ahorro y el acuerdo justo definitivamente son reales. Sin embargo, no aseguran que los bienes colectivos serán protegidos o alcanzados».[118] Yo digo que el ahorro y el acuerdo justo son sólo el comienzo; que la solidaridad cívica, la valentía ingeniosa y las relaciones humanas en el mercado *son* virtudes burguesas. Si lo que se afirma es que las virtudes burguesas jamás, y ni siquiera de manera regular, eligen los bienes colectivos que necesitamos, entonces se trata de una afirmación errónea de facto, como pueden demostrarlo Ridley y su Newcastle en 1800, así como muchos otros casos. Un ejemplo célebre, al menos entre los economistas, es el suministro privado de faros a lo largo de las costas británicas en el siglo XIX.[119]

Podemos elegir entre un bien colectivo que surge de las virtudes burguesas o un bien colectivo ordenado por el gobierno. Ninguno es perfecto, pero los mundos perfectos no existen. Yo diría que un mejor suministro de gran parte de los bienes público-colectivos es posible por medio del intercambio libre y la ciudadanía burguesa, con una injerencia mínima del Estado… está bien, por medio de un Estado *mucho* más pequeño del que hoy tenemos.

Los economistas admitirían que las virtudes burguesas no «aseguran» que los bienes públicos sean suministrados, «asegurándolo» como una prueba sobre un pizarrón. Por cierto, esa palabrita, «seguro», ha causado mucho daño en los últimos 100 años. Encarna la visión legalista de que la única manera de «asegurar» tal o cual resultado social es crear una ley más, en vez de depender de sistemas que se organizan a sí mismos, como

los mercados y la moral, o para tal caso las decisiones de las cortes con base en el derecho consuetudinario. Como sea, de acuerdo con los economistas, diversos bienes públicos son suministrados como efecto colateral de la acción interesada, por ejemplo, cuando la seguridad privada de un edificio desalienta el crimen también en los alrededores, en la calle, o cuando un cartel sobre una vía rápida que publicita un restaurante funciona como señal gráfica hacia al centro de la ciudad, o cuando la gente educada eleva el tono del discurso público.

Además, «la acción colectiva para mantener la infraestructura de la sociedad civil […] que depende fuertemente de la protección y el apoyo del Estado» no *asegura* que sean suministrados bienes públicos *de calidad*.[120] Tan sólo *asegura* que los Putins obtengan más poder sobre nuestra vida. A fin de cuentas, el reclamo principal de Selznick, Ridley, Adam Smith y yo misma, es que sin virtudes ni la maquinaria del mercado ni la del Estado funcionan para nuestro bien. He aquí la razón de nuestras prédicas. Dispongámonos pues a predicar las virtudes cívicas y burguesas.

Me desconcierta que mis amigos de derecha aboguen por la libertad del propietario de un arma de fuego cargada con balas expansivas y montada sobre el techo de su Hummer, y que luego aboguen también por las intromisiones del Estado en la vida sexual de ese mismo hombre o en su afición a las drogas recreativas o en el cuidado de su esposa con daño cerebral. Y me desconcierta asimismo cuando mis amigos de izquierda defienden mayor poder todavía para un Estado que en su momento disparó a huelguistas en Kentucky, electrocutó a anarquistas italianos y encarceló a musulmanes radicales sin celebrar un juicio.

Selznick y otros escépticos del capitalismo no reconocen de manera suficiente que sociedades mercantiles como Holanda durante el siglo XVII proveían de manera voluntaria para universidades, iglesias y salas de ópera, e inventaron el programa de protección social. Como apunta Sen: «La contribución del crecimiento económico ha de juzgarse no sólo en función del aumento de la renta privada sino también en función de la expansión de los servicios sociales (incluidas, en muchos casos, las redes de protección social) que el crecimiento económico puede hacer posible».[121] Hasta esa época, la caridad de la Iglesia católica, el modelo detrás de la teoría de un evangelio social entre los intelectuales, consistía principalmente en abastecer a los abades con los mejores vinos.

Los escépticos del capitalismo tampoco reconocen lo que es cierto en términos estadísticos, a saber, como mencioné, que los «bienes públicos» que la izquierda moderada exalta con tan poco sentido crítico consisten en buena medida en beneficios para el rico y miserias para el pobre. Por ejemplo, a principios de la década pasada en Estados Unidos tan sólo la asistencia social corporativa costó alrededor de 87 000 000 000 de dólares anuales. Puede pensar en ello como una transferencia de fondos (suyos y míos a los dueños de las empresas) de un poco menos de 1% del ingreso nacional, sin

contar las pérdidas de peso muerto y aquellas asociadas con una actitud rentista.[122] Eso equivaldría a 3 000 dólares aproximadamente para cada persona pobre en el país, una cantidad nada despreciable.

La sarcástica Regla de Oro —quienes tienen el oro ponen las reglas— explica por qué los gobiernos son instrumentos nefastos para resolver problemas sociales. Piénsese en la política exterior estadunidense basada en el petróleo. O piénsese en su sistema de impuesto sobre la renta, diseñado por el *country club*. O piénsese en su Guerra contra las Drogas que, con el apoyo de las zonas residenciales, destruye la vida de la población pobre urbana, corrompe los cuerpos policiacos y denigra a gobiernos extranjeros desde Afganistán hasta Colombia. ¿O alguien duda de que la legislación en materia de estupefacientes no sea sino una guerra entre los habitantes blancos de las zonas residenciales y la gente de color? Como lo expresó en 1995 un experto en el uso de sustancias controladas: «Son muchos los blancos que están vendiendo drogas de manera impune […] Muchos los blancos que están traficando drogas de manera impune. La respuesta a esta disparidad no consiste en comenzar a sacar a la gente de la cárcel […] La respuesta consiste en buscar y atrapar a aquellos que están actuando con impunidad, condenarlos y meterlos también a la cárcel».[123]

«Es vital —afirma Ridley— que reduzcamos el poder y el alcance del Estado.» Así es. La mitad del proyecto ilustrado que tiene que ver con la libertad puede apoyar en términos prácticos a la mitad que tiene que ver con la razón. «El llamado del destino —escribió Constant en 1819— no tiene como fin únicamente la felicidad sino nuestro desarrollo personal, y la libertad política es el medio más poderoso, más eficaz, de desarrollo personal que el cielo nos ha concedido.»[124] La policía secreta, las elecciones arregladas, la opresión patriarcal de las mujeres y las insensatas pretensiones de completar el proyecto de la razón (iniciado hace dos siglos) con regulaciones y planificación estatal —por citar sólo algunos de los principales ataques al capital humano burgués— y no a través del «sencillo y obvio sistema de la libertad natural», defendido por Adam Smith, laceran mucho más nuestros bienes y nuestra bondad que los fracasos económicos convencionales.

Pero, ¿cómo sé que todo esto es cierto? Los experimentos del siglo XX así lo indican. Habría sido difícil conocer la sabiduría de Milton Friedman, MattRidley o Deirdre McCloskey en agosto de 1914, antes de que los experimentos comenzaran propiamente. Sin embargo, cualquiera que después del siglo XX siga creyendo que tomados al pie de la letra el socialismo, el nacionalismo, el imperialismo, la movilización, la planeación central, la regulación, la zonificación, el control de precios, el régimen fiscal, los sindicatos, los carteles empresariales, el gasto público, las políticas intrusivas, la política exterior aventurera, la fe en combinar religión y política, así como muchas otras de las propuestas absolutistas del siglo XIX para la acción estatal, constituyen ideas buenas e inofensivas

para mejorar nuestra vida, no está prestando atención.

A lo largo de los siglos XIX y XX, los imperios colonialistas lastimaron, en vez de ayudar, al europeo promedio. La planeación centralizada soviética redujo, no aceleró, el crecimiento económico ruso. La regulación progresiva en Estados Unidos y sus rudimentos europeos protegieron a monopolios en el sector del transporte como los ferrocarriles, monopolios en el ramo minorista como los grandes almacenes, monopolios de servicios profesionales como la medicina, mas no a los consumidores. La legislación «proteccionista» en Estados Unidos y la legislación de los «salarios familiares» en Europa subordinaron a las mujeres. Amparados por el Estado, en Estados Unidos los psiquiatras encarcelaron a los homosexuales, y en Rusia encarcelaron a los demócratas. Como parte del Nuevo Trato, hubo quienes obstaculizaron, en vez de facilitar, la recuperación de Estados Unidos durante la Gran Depresión.

Los sindicatos elevaron los salarios de los plomeros y los trabajadores del ramo automotriz, pero los redujeron en el caso de los trabajadores no sindicalizados. Los salarios mínimos protegieron a los trabajadores sindicalizados pero cancelaron las posibilidades de empleo para los pobres. De vez en cuando los reglamentos de construcción impiden que los edificios se derrumben o incendien, pero siempre permiten que tengan trabajo carpinteros y electricistas con buenos contactos. Los permisos de zonificación y planificación territorial han protegido a los propietarios adinerados en vez de ayudar a los pobres. El control sobre los alquileres impide que los pobres y los enfermos mentales puedan disponer de una vivienda, pues nadie va a construir casas baratas cuando la ley estipula que sean costosas. Los departamentos con rentas controladas y las suntuosas casas en barrios que alguna vez fueron pobres son para el sano y el rico.

La regulación de la electricidad lastima a los habitantes, pues eleva los costos del consumo, como lo hizo la prohibición de la energía nuclear. La Comisión del Mercado de Valores no ayudó a los pequeños inversionistas. La Corporación Federal Aseguradora de Depósitos provocó que los bancos se volvieran negligentes con el dinero de los ahorradores. El movimiento conservacionista en el Oeste de Estados Unidos enriqueció a los rancheros que usaban tierras federales para que sus ganados pastaran y enriqueció a las compañías madereras que usaban tierras federales para la tala. Los intentos del gobierno estadunidense, así como de otros gobiernos, de prohibir la comercialización de drogas recreativas, ha provocado mayores niveles de consumo y la destrucción de las zonas marginales. Los gobiernos han llegado a prohibir el intercambio de jeringuillas y la publicidad de condones, y a negar la existencia del VIH.

Al final, las artes privadas de la paz y no las artes públicas de la guerra conquistaron el *Lebensraum* económico de Alemania. Japoneses ataviados en trajes de negocios y no bombarderos en picada construyeron la versión duradera de la Esfera de Coprosperidad

del Asia Oriental. Luego de sus dos terribles guerras en el siglo XX, Europa se recuperó sobre todo mediante sus propios esfuerzos en el trabajo y la inversión, y no por una caridad de gobierno a gobierno, por ejemplo, el Plan de George Marshall o la Comisión de Herbert Hoover. En vez de mejorar las condiciones del pobre, la ayuda exterior, de gobierno a gobierno, para el Tercer Mundo ha enriquecido a los tiranos.

La importación del socialismo al Tercer Mundo, incluso en la versión relativamente pacífica del Partido del Congreso y su política basada en una versión fabiana de las ideas de Gandhi, sin querer sofocó el crecimiento, enriqueció a los grandes industriales y mantuvo pobre a la gente. Rechazada por políticos verdes alrededor del mundo, pero patrocinada por capitalistas, la Revolución Verde de los híbridos enanos volvió autosuficiente en grano a países como la India. En muchas regiones del África subsahariana, el poder del Estado se ha usado para gravar a buena parte de los agricultores como una medida de apoyo a los primos del presidente y a una minoría de burócratas urbanos. En muchas regiones de América Latina, el poder del Estado ha impedido la reforma de la tierra y ha justificado desapariciones. La propiedad estatal del petróleo en Nigeria, México e Iraq fue usada para apoyar al partido en el poder, sin ningún beneficio para el pueblo. Al usar el poder del Estado para negar educación y licencias para conducir a las mujeres árabes, los hombres árabes siguen siendo pobres, y no más prósperos. Los golpes de Estado religiosos han corrompido religiones y arruinado economías. Los golpes de Estado militares han corrompido ejércitos y arruinado economías.

De Japón a Francia, la política industrial ha apuntalado industrias fallidas como la agricultura y el mercado minorista a pequeña escala, en vez de elegir ganadores. La regulación de los despidos ha conducido a una elevada tasa de desempleo en Alemania y Dinamarca. En la década de 1960, las torres de apartamentos populares de Occidente, inspiradas en Le Corbusier, condenaron a los pobres de Roma, París y Chicago a vivir en pocilgas. En la década de 1970, el socialismo a gran escala en Europa del Este arruinó el medio ambiente. En la primera década de este siglo, el «colectivismo milenarista» —rojo, verde o comunitarista— se opone a una globalización que ayuda al pobre pero amenaza a los líderes sindicales, al capitalismo clientelar y al bienestar de la gente que labora en ong occidentales.[125]

Todos estos experimentos del siglo XX fueron confabulados por gobiernos que se oponen a los mercados burgueses. Todos fueron un desastre. En suma, las teorías neoaristocráticas, criptocampesinas, pro *intelligentsia*, antiburguesas del siglo XIX, aplicadas al siglo XX con el fin de poner a prueba, detener, resistir, modificar, prohibir, colectivizar, regular, sindicalizar, aminorar y expropiar el capitalismo moderno, fracasaron en su objetivo, mataron a millones de personas y casi nos matan a todos.

Por el contrario, si logramos escapar a la falta de libertad del anticapitalismo y adoptar en cambio el «sencillo y obvio sistema de la libertad natural», cada persona en el planeta, en Vietnam y Colombia, en India y Kenya, puede llegar a tener durante el siglo XXI —cortesía de las virtudes burguesas—, el tipo de vida al alcance hoy de una minoría acomodada en Occidente. Es el trato burgués: sólo déjame comprar barato y vender caro, y a la larga *te* haré rico.

Si dejamos que la gente posea cosas —casas y negocios, por ejemplo, y su fuerza de trabajo— y si la dejamos intentar sacar un beneficio de sus posesiones, y si mantenemos alejados de su vida los tentáculos de un gobierno que actúa como comité ejecutivo para el *country club* o algo peor, prosperaremos material y espiritualmente.

Podemos tener Aristóteles, Wang Weises, Newtons, Austens y Tagores por docenas. Podemos tener en todo el mundo ciencia, música, literatura e incluso cocina de una riqueza sin paralelo, y una vida espiritual que no se vea afectada por la necesidad, un planeta limpio, una vida larga y feliz. Conforme a los estándares tradicionales desde que Dios maldijera a Adán, para el año 2100 podemos tener un segundo Edén. Está bien, está bien: un discurso utópico como éste, repito, tiene sus riesgos. Pero al menos podemos tener abundancia material y la oportunidad de prosperar en asuntos elevados. Y podemos ser virtuosos al respecto.

O en nuestra confusión ética, podemos intentar destruirlo todo de nuevo.

* La élite en el poder. [T.]

[1] Appiah, *Ethics of Identity,* 2005, p. xi.

[2] Mueller, *Capitalism, Democracy*, 1999, p. 17.

[3] *Ibid*., p. 7.

[4] Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, 2003, p. 117 (edición original 1904-1905).

[5] Macfarlane, *Riddle of the Modern*, 2000, p. 271.

[6] Mueller disiente: *Capitalism, Democracy*, pp. 83 ss.

[7] Marshall, *Principios de economía*, 1963, pp. 3 (edición original 1890).

[8] Novak, *Business as a Calling,* 1996, p. 7.

[9] Jones, *Christian Socialist Revival,* 1968, pp. 85-86, n. 2.

[10] Comte-Sponville, *Pequeño tratado de las grandes virtudes*, 1996, p. 98. En Francia, el germen de estos planteamientos fue Merleau-Ponty. Véase por ejemplo Aron, *Memoirs*, 1983, p. 216: cuando Merleau-Ponty escribe en 1947 «como si de una verdad evidente se tratara que "el desarrollo moral y material de Inglaterra presupone la explotación colonial", con ligereza pone punto final a un tema que sigue abierto».

[11] White, *Justice as Translation*, 1990, p. 71.

[12] Gray, *False Dawn*, 1998, p. 36.

[13] Nozick, *Anarquía, Estado y utopía,* 1988, p. 7 (edición original 1974).

[14] Najita, *Visions of Virtue in Tokugawa*, 1987, por ejemplo pp. 71 ss.

[15] Macaulay, «Southey's Colloquies», 1830, pp. 184-187.

[16] Marx y Engels, *El manifiesto del Partido Comunista,* 2007, p. 165 (edición original 1848).

[17] Graña, *Bohemian versus Bourgeois*, 1964, p. xii.

[18] Puede consultarse en 49 lenguas en http:// *home. planet. nl/~ elder180/ internationale.*

[19] Tomé la cita de Emerson del *Oxford English Dictionary,* inagotable fuente de sabiduría etimológica al que suele no darse el crédito.

[20] Ésta es la versión que ofrece Baudelaire en «Further Notes», 1857, p. 97. Sin embargo, un editor de Poe de 1849 (el mismo año de su muerte) cree que con «antiguo» (en inglés *old*) Poe quizá quiso decir «extraño» (en inglés *odd*) (la edición está disponible en http://www.eapoe.org/works/misc/fiftysc.htm). Como sea, que Baudelaire haya pensado que se trataba de «antiguo» es por sí solo revelador.

[21] Shaw, *Introduction to Hard Times*, 1912, pp. 334-335. Compárese con la carta que Holmes envió a Pollock el 29 de diciembre de 1915: «La primera mitad del siglo XIX fue poco higiénica pero jovial. Hoy hemos mejorado la higiene y todo tipo de inteligentes ismos, pero no parece que la estamos pasando bien con ello» (Holmes, *Holmes-Pollock,* vol. 1, p. 229).

[22] Butler, *Fift een Sermons,* 1725, prefacio, p. 349. En este y otros casos modernicé la escritura y la puntuación a fin de hacer más próximos a los autores. Stephen Greenblattcelebró la modernización de la escritura de Shakespeare en la edición de Oxford (1986), pues nos evita «esa rareza íntima del inglés antiguo» (Greenblatt, introducción general a *The Norton Shakespeare*, 1997, p. 73). La distancia respecto a nuestros antepasados debería depender de sus pensamientos no de sus convenciones al escribir.

[23] Smith, *La teoría de los sentimientos morales,* 2004, p. 527 (edición original 1749).

[24] Oz, «The Discret Charms of Zionism», 1977, en *Under Th is Blazing Light,* 1979, p. 108.

[25] Marx, *El capital,* vol. 1, 2012, p. 646 (edición original 1867).

[26] Schumpeter, *Capitalism, Socialism*, 1942, parte 2, «Can Capitalism Survive?», parágrafo 3, p. 61 en la edición de Harper Torchbook.

[27] Weber , *La ética protestante,* pp. 56-57. Por su parte, en *Historia económica general* (1923, p. 355; la traducción de Frank Knight data de 1927) afirma: «Resulta pueril la idea de que nuestra era racionalista y capitalista se caracterice por un mayor interés económico que otras épocas».

[28] Mokyr, *Gift s*, 2002, cap. 7, «Institutions, Knowledge, and Economic Growth».

[29] Weber, *La ética protestante*, p. 59. Empero, añade Weber, no tenía el espíritu *moderno* de la acumulación y la racionalidad.

[30] Goody, *East in the West*, 1996, p. 237.

[31] Sartre, *Anti-Semite*, 1944, p. 57.

[32] Lasch, *The Culture of Narcissim*, 1979, p. 18.

[33] http://www.freedomhouse.org/research/freeworld/2004/charts2004.pdf.

[34] Véase el libro sobre asombrosos datos económicos del historiador de la economía Angus Maddison, *World Economy,* 2001, el cual resume la obra de nuestros colegas dentro de la historia económica a lo largo de las últimas décadas.

[35] Wells, *Journey of Man*, 2002, p. 151, supone un incremento que pasó de unos cuantos miles que salieron de África a 10 millones hacia el año 8500 a.C., hasta alcanzar la suma de 1 000 millones en 1800. De acuerdo con estas escalas temporales, los últimos dos siglos representan sin duda el incremento *más acelerado*.

[36] Maddison, *World Economy,* 2001, p. 28, cuadro 1-2: «mundo», «grupo promedio A» y «África».

[37] El historiador Laurel Th atcher Ulrich descubrió los tersos apuntes y los mismos fueron transcritos por un equipo de esposo-esposa durante 10 años de jornadas vespertinas. En 1997, Laurie Kahn-Leavitty Richard Rogers los dramatizaron en una película. Ulrich escribió un libro sobre la vida de Ballard en 1990.

[38] Kahn-Leavitt *et al.* (1997), transcripción del video. Disponible en http://www.dohistory.org/diary/1785/01/17850101_txt.html.

[39] John Donnelly, *Boston Globe*, «Over Half World's Homes Have Running Water, who Report Finds. But Progress Stalls on Sanitation Goal», 26 de agosto de 2004.

[40] Maddison, *World Economy,* 2001, p. 30, cuadro 1-5a; Riley, *Rising Life Expectancy: A Global History,* 2001, ofrece un estimado de 30 años en 1800 y de 67 años en la actualidad. Compárese con Oeppen y Vaupel, «Broken Limits», 2002. La idea de que el VIH de algún modo está vinculado con el capitalismo, como a veces se afirma, es extraña. ¿Por qué querrían matar los capitalistas a sus trabajadores y clientes?

[41] En Suecia e Inglaterra/Gales, cuyas estadísticas son positivas (véase la base de datos sobre mortalidad humana en http://www.demog.berkeley.edu, consultado en diciembre de 2003), los cuadros sobre esperanza de vida desde mediados del siglo XIX indican un incremento para las personas entre los 15 y los 19 años: en Inglaterra/Gales pasó de 43 años entre aquellos que nacieron en 1841-1849 a 62.5 años entre aquellos que nacieron en 1990-1999; en Suecia de 46.4 años entre aquellos que nacieron en 1861-1899 a 64.1 entre aquellos que nacieron en 1990-1999. El incremento corresponde más o menos a 1.5 veces, no el doble que aquí empleo, aunque sin duda el incremento ha sido mayor en lugares como China y el Sur de Asia.

[42] Estoy suponiendo que la población completa ha llegado a la adultez, lo que desde luego contradice la realidad. Partir de la realidad resultaría en una tasa de aumento incluso mayor que 6 a 1, pues el supuesto es menos cierto en 1800 que en 2000.

[43] Scherer, *Quarter Notes,* 2003, pp. 31-33.

[44] Mueller, *Capitalism, Democracy*, 1999, pp. 198-199, 201, 252; Sen, *Desarrollo y libertad,* 2000, pp. 183-198.

[45] Schumpeter, *Capitalism, Socialism*, 1942, parte 2, cap. 5, p. 67.

[46] Stiglitz, *Globalization*, 2002, pp. 248-249. Nótese el cálculo cuantitativo de Stiglitz, en relación con una población mundial de seis mil millones de habitantes.

[47] Calomiris, *Globalist Manifesto*, 2002, p. 69.

[48] Muller, *Mind and Market*, 2002, p. 69.

[49] Argumentos como aquel de que los «pobres están hechos para una vida así» o que «la pobreza nos libera de la preocupación por asuntos mundanos». Fleischacker, *Distributive Justice*, 2004, pp. 9-10.

[50] Coleridge, en Jackson (ed.), p. 13.

[51] Fogel, *Escapar del hambre*, 2009, p. 110 (edición original 2004).

[52] McCracken, *Plenitude*, 1997, p. 23.

[53] Jones, *Culture and the Price of Information*, en prensa, Princeton University Press.

[54] Vargas Llosa, «Las culturas y la globalización», *El País*, 16 de abril de 2000.

[55] He aquí algunas buenas noticias. El crecimiento cobró fuerza del mismo modo que las tasas de interés, y por lo tanto los años adultos provistos materialmente se incrementaron menos veces en 1913, durante el segundo boom de confianza burguesa, que en la actualidad, durante el tercer boom; el primero fue en 1832, cuando todo esto comenzó en serio. En 1913, como lo definió un economista un poco antes, se dieron simplemente los «primeros pasos burdos en la civilización material». Para pasar de un índice de 1 a uno de 2, 4, 8, y así sucesivamente hasta 102, son necesarias 6.5 duplicaciones. Compruébelo en su calculadora. Por lo tanto, en un total de 200 años, la estimación mínima de años adultos provistos materialmente correspondería a alrededor de 30.8 años para cada duplicación. Cada duplicación requiere el mismo tiempo. Con base en la Regla del 72 (es decir, que si algo crece a una tasa de 1% anual necesita 72 años para duplicarse), el crecimiento anual necesario es un aparentemente moderado (72/30.8) × 1% = 2% anual. Empero, la tasa es sólo aparentemente «moderada», pues una duplicación sobre una duplicación sobre una duplicación más o menos cada siglo da como resultado en dos siglos una cantidad nada moderada de cambio: el índice de 102. Corrobórelo. Se sorprenderá. No es necesario hacer cálculos para apreciar cuán razonable es la inmoderada fuerza del interés. Desde luego, si algo crece a una simple tasa de 1%, en 72 años se habrá incrementado al menos en 72%: hasta aquí puede verlo sin ninguna regla misteriosa, pues 72 veces 1% es, en efecto, 72%. El resto de la duplicación (hasta 100% = una duplicación en 72 años) surge de la capitalización. Y si algo se duplica durante 72 años con un crecimiento de 1% anual, es evidente que se duplicará en la mitad de ese tiempo si crece dos veces más rápido, a una tasa de 2% anual. El estímulo a las artes, las ciencias o la liberación que se alimenta de sí mismo en una forma no lineal fue por lo tanto menos marcado en 1913; a una tasa de 2% de crecimiento anual entre 1800 y 1913, elevándose más o menos a 13.3 en una escala del 1 al 100. Luego, durante las rachas intermitentes del siglo XX, afectadas por la política, alcanzó finalmente 100% del cambio, 100% de ese índice de 102, o, desde la otra perspectiva, 100% de ese factor de 255.

[56] Nozick, *Anarquía, estado y utopía,* p. 314.

[57] Sen, *Desarrollo y libertad*, pp. 23, 143.

[58] *Ibid.,* pp. 134-137, 147-148, 233-249.

[59] Radio Pública Nacional, Chicago, alrededor de la 11 de la mañana, 3 de octubre de 2005.

[60] Citado en Sen, *Desarrollo y libertad,* 2000, p. 146.

[61] Granovetter, «Economic Action», 1985. Novak, *Catholic Social Th ought,* 1984 (1989), p. 24.

[62] Sacks, *Dignity of Difference*, 2002, pp. 32, 16, 22, 14.

[63] Wollstonecraft , *Rights of Women,* 1792, p. 149.

[64] Tocqueville, *Democracia en América*, p. 485.

[65] Hunt, *Character and Culture*, 1997, p. 211.

[66] Por ejemplo, Marx y Engels, *El manifiesto comunista*, 2007, p. 167 (edición original 1848): «El pauperismo crece más rápidamente todavía que la población y la riqueza».

[67] *Ibid.*, p. 171: «La propiedad privada […] existe precisamente porque no existe para esas nueve décimas partes».

[68] *Ibid.*: «La cultura […] no es para la inmensa mayoría de los hombres más que el adiestramiento que los transforma en máquinas».

[69] Schweiker, *Theological Ethics*, 2004, p. xiii.

[70] Véase de nuevo Najita, *Visions of Virtue in Togugawa,* 1987, por ejemplo p. 5.

[71] En 1973, David Friedman calculó que la cifra equivalía a lo mucho a 5% (*The Machinery of Freedom*, pp. xiv-xv, citado en Nozick, *Anarquía, Estado y utopía*, p. 178, n. 22).

[72] Según me señala Johan Van Overtveldt.

[73] Margo, «Labor Force», 2000, p. 213, cuadro 5.3; McCloskey, «Industrial Revolution», 1981, p. 127.

[74] Rousseau, *El origen de la desigualdad,* 1997, p. 45 (edición original 1755).

[75] Schmidtz 1994, citado en Feser, *On Nozick,* 2004, p. 84.

[76] Compárese con Lindert, *Fertility and Scarcity,* 1978. Algunos amigos seguidores de George afirman que estoy equivocada, y que es posible llevar el porcentaje de todas las rentas hasta 10% si se incluye el ingreso derivado de cosas (todas ellas de origen divino y no susceptibles de incremento) como el espectro electromagnético. En mi opinión, sin embargo, todos ellos coincidirían en que un determinismo de los «recursos», tal como entienden la palabra los neoeconomistas, no se justifica. Por su parte, algunos amigos dentro de la escuela austriaca de economía responden que *gravar* dichos recursos produciría distorsiones económicas. Como sea, todos concordamos en el tema que aquí nos interesa: el capital humano ha crecido de manera importante.

[77] Por ejemplo, véase de nuevo Peter Lindert, esta vez en «Voice and Growth», 2003.

[78] Smith, *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, 1958, p. 241 (edición original 1776).

[79] *Ibid.*, p. 546. Las cursivas son mías.

[80] Todorov, *Hope and Memory*, 2000, pp. 45, 47.

[81] Smith, *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, 1958, p. 378 (edición original 1776).

[82] Macfarlane, *Riddle of the Modern,* 2000, p. 275.

[83] McNeill, *Human Condition*, 1980, p. 68. Compárese con Charles Tilly, *Coercion, Capital*, 1990. En otro libro (*Venice*, 1974, p. 127), McNeill observa que a medida que el Estado-nación se fusionaba, «los venecianos (y otros italianos) tuvieron dificultades para asegurar un trato favorable y por lo tanto amenazaron con llevarse sus negocios a otra parte, a una nueva jurisdicción».

[84] Macfarlane, *Riddle of the Modern*, p. 262, citando a Gellner, *Conditions of Liberty, Civil Society and Its Rivals* (1995).

[85] Daly, *Autocracy Under Siege*, 1998; y *Watchful State*, 2004.

[86] Higgs, *Crisis and Leviathan*, 1987; y *Against Leviathan*, 2004.

[87] Constant, «Liberty of the Ancients», 1819, pp. 311, 316.

[88] Fairbank *et al., East Asia,* 1989, p. 409.

[89] Henshall, *History of Japan*, 2004, p. 55.

[90] Nakane, introducción a *Tokugawa Japan*, 1990, p. 8.

[91] Heckscher, *La época mercantilista*, 1943, p. 158 (edición original 1931).

[92] *Idem*.

[93] Fairbank *et al., East Asia*, p. 486.

[94] Baechler, *Evolution of Capitalism*, 1971, p. 113.

[95] Macfarlane, *Riddle of the Modern*, 2000, pp. 274-275.

[96] Mokyr, *Gift s of Athena*, 2002, p. 278.

[97] NcNeill, *Human Condition*, 1980, p. 63.

[98] Parker, *Military Revolution*, 2a. ed., 1996, pp. 140, 143.

[99] Mokyr, *Gift s*, p. 297.

[100] *Ibid*., p. 278. En las pp. 279-282, Mokyr examina el lado negativo de esta fragmentación.

[101] Friedman, «Life of a Laureate», 1985, en Breit y Hirsch, *Lives of the Laureates*, 2004, p. 72.

[102] Higgs, «Where Figures Fail», 1983.

[103] Folbre, *Invisible Heart,* 2001, p. 226, y pp. 227, 148, 133, entre muchas otras.

[104] Gertrude Himmelfarb, *Idea of Poverty*, 1984, p. 46, citado en Fleischacker, *Short History*, 2004b, p. 64.

[105] Fleischacker, *Short History*, pp. 2ss.

[106] Feser, *On Nozick*, 2004, pp. 53-53.

[107] Véase por ejemplo, con base en este fundamento, la crítica de Mark White a la economía social, en «Kantian Dignity», 2003.

[108] Cox y Alm, *Myths of Rich and Poor,* 1999, p. 73.

[109] Gottschalk y Danziger, «Family Income Mobility», 1997, p. 36, cuadro 3.

[110] Long y Ferrie, «Tale of Two Labor Markets», 2005, cuadros 1 y 2. Las tasas en Estados Unidos fueron similares en el tercer cuarto del siglo XIX, y mucho más bajas por ese entonces en la Gran Bretaña.

[111] Rousseau, *Political Economy,* 1755, p. 133, citado con entusiasmo por Fleischacker en *Short History,* 2004, p. 60.

[112] Sen, *Desarrollo y libertad,* p. 32. Compárese pp. 63, 199ss, 223-225.

[113] *Ibid.,* p. 63.

[114] Guest, *Shackled Continent,* 2004, p. 214.

[115] Ellis, *Founding Brothers,* 2000, p. 4. Quizá Ellis va demasiado lejos al elogiar a Estados Unidos como «la república más duradera de la historia mundial» (p. 5). Baste recordar el caso de Roma entre 509 a.C. y 27 d.C.

[116] Ridley, *Origins of Virtue,* 1996, p. 263.

[117] *Idem*. Compárese con la visión similar de Kropotkin, en *Mutual Aid,* 1902.

[118] Selznick, *Moral Commonwealth,* 1992, p. 534.

[119] Coase, «Lighthouse», 1974.

[120] Selznick, *Moral Commonwealth,* pp. 511, 517.

[121] Sen, *Desarrollo y libertad,* p. 60.

[122] Slivinski, «Corporate Welfare», 2001. Admito que la propiedad de acciones está extendida. Pero el punto es que no puede hacer a la gente mejor gravándolos con el fin de otorgar subsidios a ellos mismos.

[123] Rush Limbaugh, programa de televisión (5 de octubre de 1995, citado en

http://www.fair.org/extra/0311/limbaugh-drugs.html).

124 Constant, «Liberty of the Ancients», 1819, p. 327.

125 Calomiris, *Globalist Manifesto,* 2002, pp. 68-69. Para algunos otros aspectos de mi postura, véase asimismo lo que escriben algunos de mis colegas en McCloskey (ed.), *Second Thoughts,* 1993.

Exhortación

Sócrates: Soy de los que piensan que ser refutado es un bien mayor… pues creo que no existe mal tan grave como una opinión errónea sobre el tema que ahora discutimos.

PLATÓN, *Gorgias*

Audite et alteram partem (Escucha también a la otra parte)

Proverbio medieval, colocado sobre la entrada del ayuntamiento en la Plaza Central de Gouda, Holanda

No os preocupéis por quién lo dijo; pondera únicamente qué fue lo que dijo. No penséis que lees las palabras de alguien que se apresta a negar la verdad que hasta hoy habíais abrazado, sino las palabras de alguien que desea abrazar contigo la misma verdad, si es que es verdadera.

RICHARD HOOKER, 1953

Os suplico, por las entrañas de Cristo, que consideréis que quizá estéis equivocados.

OLIVER CROMWELL, 1593

Cabe admitir que algunos de los siguientes discursos son realmente abstrusos y difíciles, o, si te parece, oscuros; empero debo permitirme añadir que sólo podrán ser jueces… quienes se esfuercen en comprender lo que aquí se dice.

Obispo BUTLER, 1725

No todos agradecieron su ayuda, se entera uno,
Pues cómo lo odiaron, quienes se apiñaron con
El consuelo de un instantáneo mito terapéutico
Contra el frío mundo y su incluso más fría mente.

ROBERT CONQUEST, «George Orwell», 1969

En aquellos años [de estalinismo en los círculos de izquierda de Nueva York] —como en cualquier época— vérselas con la fe absoluta de un verdadero creyente era simplemente pasmoso. Imposible entablar una conversación, señalar un hecho, hacer un argumento, pues es evidente que estás mal informado.

JULES PFEIFFER, en la obra de teatro *The Bad Friend*, 2003

Sin embargo, tengo también una apología, en el sentido ordinario de la palabra, que ofrecer. El presente libro, mencioné, es el primer volumen de un «cuarteto Chicago-Ámsterdam» que planeo escribir. Cada uno de esos volúmenes ofrecerá un aspecto distinto de esta apología de nuestra vida burguesa. La Prudencia Sola no es suficiente. He aquí el tema de este primer volumen. De hecho, la prudencia jamás ha caracterizado a la vida burguesa: volumen 2. Empero, en parte debido a que desde 1848 la clase educada le dio una razón cínica para ignorar la ética, la vida burguesa necesita ser remoralizada: volumen 3. Los ataques a los valores burgueses son en su mayor parte erróneos: volumen 4. Debemos repensar nuestras historias sobre la burguesía.

Los cuatro libros desarrollan argumentos complementarios. Dependen el uno del otro. El primer volumen contiene casi todo lo que tiene que ver con filosofía y teología; el segundo con historia económica y social; el tercero con historia intelectual, y el cuarto con economía y crítica cultural.

Me disculpo por abusar de su confianza de esta manera. Si yo fuera más inteligente, usted no tendría que ver cuatro gruesos libros para conocer la historia. Me disculpo por no simplificar el argumento a favor del capitalismo a 20 o 30 cuartillas del todo convincentes. Si leyó la «Apología» en las páginas anteriores, entonces leyó ya mi mejor intento de presentar de manera concisa el argumento. Ahí tienes el problema. ¿Que no lo convenció del todo? Lo entiendo. No puedo demostrar en un santiamén cada aspecto del argumento a favor de las virtudes burguesas, su realidad, importancia y deseabilidad. Después de todo, si fuera tan sencillo, alguien más lo habría demostrado desde hace mucho tiempo y no habría nada más que demostrar; argumento que los economistas reconocerán.

En ocasiones, respecto a esto o aquello, resulta difícil sostener el argumento optimista simplemente porque es erróneo, según las diferentes acepciones de «error». No todo lo que la burguesía hace es bueno y sabio. Por ejemplo, cierto mito sobre la masculinidad moderna ha tentado a los hombres burgueses en los últimos tiempos a actuar con valentía cuando el amor, la templanza o la prudencia es lo que la situación amerita. El presidente ejecutivo de una empresa que imita a un héroe representa por lo general una amenaza, y pese a ello hoy en día se le paga muy bien por personificar a Aquiles. Por otra parte, cierto mito sobre la Prudencia Sola ha justificado entre *les bourgeois* algunas políticas que carecen de justicia. El libre comercio es bueno, lo afirmo de manera categórica. Juro creerlo en mi calidad de economista. Pero mis colegas economistas del libre mercado

tienden a rechazar el reclamo de justicia: esto es, resarcir el daño causado por la destrucción creadora.

Además, habrá escuchado a los economistas decir que la ciencia económica «economiza en amor». Hermoso. Sin embargo, la *economía* no puede de hecho prosperar sin una dosis importante de amor. Por ejemplo, más de la mitad de las compras de consumidores en puntos de venta se realizan en nombre de los hijos, esposos, madres y amigos. El amor impulsa el consumo. Desde hace algún tiempo, la economía feminista ha venido señalando que sin amor, y por lo tanto sin estas compras altruistas, la raza humana se extinguiría rápidamente. En consecuencia, una teoría basada únicamente en el egoísmo no puede funcionar en términos científicos. Y si *diera vida* al modo como realmente funciona el mundo social, el mundo social se colapsaría. Es imprescindible que exista cierto equilibrio entre las virtudes.

Como sea, incluso una vez que estén completos los cuatro volúmenes, habrá sin duda muchas cosas que no pasarán de ser meros indicios y resúmenes, argumentos parciales y ejemplos abreviados. El tema es demasiado extenso. Difícilmente cuento con el tiempo necesario para más o menos hacerle justicia a los argumentos del defensor. El libro contiene muchas notas a pie de página precisamente debido a mi inexperiencia. Me parece que tiene algunas razones para que se tomen en serio mis observaciones no confirmadas sobre economía o historia económica, y tal vez sobre la historia de la retórica; mas no mis incursiones en la filosofía, la psicología social o la historia japonesa, todas ellas necesarias para plantear el argumento. Más de una vez lo haré enojar, confundiré las cosas debido a mi ignorancia, malinterpretaré los textos que cito, elegiré las premisas equivocadas como base para mis argumentos, pasaré por alto importantes textos, estadísticas y autores, dejaré sin respuesta sus muy sensatas dudas.

Si me excuso por intentarlo es porque desde hace siglo y medio, desde que la vertiente culta de la clase educada resolvió oponerse al capitalismo, el argumento de la parte acusadora ha sido formulado una y otra y otra vez, con muy pocos intentos, en respuesta, de llegar a una resolución justa. A lo largo de la historia, no hay grupo que haya interiorizado más semejante abuso que la burguesía occidental. Quizá sea bueno para nuestra alma. Pero el resultado es que gran parte de las mentes educadas, entre ellas la suya, están repletas de opiniones desfavorables acerca de la forma como hoy vivimos. Es momento de escuchar también a la otra parte.

Al respecto, a veces me pregunto por qué la clase educada en Occidente no acaba… digamos… de *aburrirse* con los reiterados ataques al capitalismo, el mercado y la burguesía. ¿Cómo puede tolerar, me pregunto, escuchar una diatriba más contra la maldición del materialismo, la maldad del lucro, la falta de sinceridad de la publicidad, el escándalo del consumo excesivo, la falta de religiosidad en los tratos comerciales, la corrupción de las empresas, la destrucción del medio ambiente, la inevitable pobreza que

provoca un sistema capitalista de mercado, el horror de tomar lecciones de piano y aprender francés, y conseguir un trabajo de calidad?

Desde 1848 y en algunos casos desde los profetas hebreos, se trata de «la misma gente que hace los mismos señalamientos acerca de las mismas cosas a la misma gente», como decían los antiguos griegos.[1] Una tras otra aparecen nuevas jeremiadas del largo de un libro, oleadas incesantes con cada temporada publicitaria, desde Dickens y Carlyle hasta *JR* de William Gaddis y *Jihad vs. McWorld* de Benjamin Barber. Cada nuevo libro es anunciado como un descubrimiento inédito, osado, del pecado y la hipocresía, en contraste con la pureza imaginaria de un hermoso, si bien contrario a los hechos, mundo *no* capitalista y *no* burgués. Debe ser, repito entre dientes sin tentarme el corazón, que a la gente le gusta escuchar una y otra vez las mismas ideas «antiPapi» que aprendieron en su primer año en la universidad.

Papi y sus amigos, lo reconozco, tienen que responder por algunos crímenes reales. Por ejemplo, la ejecución de los anarquistas de Haymarket. El Congo. La *realpolitik* petrolera. Empero, lo que yo defiendo es que el argumento en contra de la burguesía es más fuerte de lo que mucha gente cree. El argumento es sencillo o complicado, razonablemente convincente o un poco dudoso, acordado por los sociólogos o asumido por los economistas, tácito entre los historiadores o esbozado por los críticos literarios y sociales. En cualquier caso es extenso —cuatro volúmenes de extensión—, con dosis importantes de razonamientos no del todo absurdos y testimonios no del todo infundados.

El crítico del capitalismo de mente abierta querrá reflexionar al respecto, aunque sea únicamente con el fin de desarrollar un antagonismo más sofisticado. Empero, la mayoría de los oponentes al capitalismo y sus numerosos y apáticos compinches no están familiarizados con el argumento a favor de la defensa. Piensan que existen elementos de sobra para afirmar que el capitalismo está funcionando mal en este momento y que en el pasado cometió un sinfín de malas acciones. Por ejemplo, mi amiga y colega, la laureada poeta Anne Winters, dice lo siguiente en el poema que da título a su más reciente libro, donde aparece un narrador leyendo el *Times* en un café de Broadway:

> ¿…podría escapar a la felicidad matutina,
> o no saborear nuestra fabulosa «textura» de extranjeras
> y nativas pobrezas? (Un niño metido en un delantal de verdulero,
> acento inclasificable, me trae mi café). Pero, *no,* dice aquí
> el «des-desarrollo» del viejo país a causa de su gigantesca
> deuda con el Primer Mundo…[2]

Bueno, no exactamente; aunque debe reconocerse el «dice aquí» con el que Anne duda de sí misma. Como alguna vez me dijo Richard Lanham, quienes se oponen al capitalismo logran que 2006 se parezca a 1993 o 1848, una y otra vez.

Mucho tiempo ha pasado desde 1993 o 1848. En lo personal, durante toda mi vida adulta no he dejado de escuchar críticas al capitalismo planteadas de manera imperfecta, ya sea por apreciables compañeros de clase en la universidad o estimados colegas en el Departamento de Inglés, e incluso por algunos de mis queridos colegas economistas. Son muchas las personas que creen que todo lo malo en su vida es un efecto del capitalismo, y no quizás un efecto, después de todo, del Paraíso perdido. Muchas personas se niegan a reconocer el mejoramiento material y ético desde 1800 o 1900. A muchas les sigue indignando la mera insinuación de que nuestra vida burguesa pueda ser en general éticamente buena. Y los apáticos compinches del capitalismo, que como digo son muchísimos, se incomodan, por decir lo menos, ante la expresión «virtudes burguesas». Me estoy cansando de este injustificado desdén hacia la vida burguesa. Lo mismo debería pasarle a usted.

Por lo tanto, de entrada le pido que tenga paciencia y renuncie a la idea de que existe un método rápido, sencillo, que me permita hacerlo cambiar de opinión sobre estos temas. Le pido que, al no poder ofrecerle argumentos mágicos que lo hagan cambiar de opinión, no tome lo que digo como mera verborrea o engaños. Y le pido, por su propio bien, que no se sienta sin más indignado cuando se tropiece con un argumento que a primera vista le parezca implausible o incompleto. Considérelo, por favor. Imagine, por favor, que mis intenciones son buenas. Por favor, aunque sea únicamente con el fin de perfeccionar su argumento en *contra* del capitalismo, esfuércese por comprender lo que aquí se dice.

La mayoría de la gente tiene opiniones sobre el tema y las defiende a capa y espada, a menudo sin haber analizado el asunto con detenimiento. Quizá tenga que ver con la edad en la que adoptamos una posición política, la edad romántica de la primera adultez. Tal como sucede con el género, afianzado en nuestras teorías personales más o menos a los dos años, casi nadie hace un esfuerzo para reconsiderar más tarde las opiniones políticas que adoptó cuando tenía 20 años. A propósito de su temprana simpatía por el trotskismo, Saul Bellow dijo: «Como le sucede a cualquiera que invierte en doctrinas a una edad temprana, no pude deshacerme de ellas».[3] Es durante la juventud que la gente llega a odiar la burguesía o amar el capitalismo o detestar los libres mercados o creer fervorosamente en el Estado benefactor y normativo. Esto se vuelve parte de una identidad entrañable, una fe. Le suplico que reconsidere su fe.

El argumento tiene fundamentos. Considere que es posible que capítulos o incluso volúmenes posteriores amplíen la apología a campaña publicitaria, por poner un ejemplo, con argumentos que no son del todo desmesurados; o a explicaciones sobre el modo como el capitalismo ha funcionado bien para el pobre, con argumentos que no son del todo infundados. Considere que quizás usted esté equivocado.

Al final, quizá no lo convenza incluso el argumento completo. Vaya entonces en paz.

Pero de entrada le propongo aquí un trato burgués. No pretendo afirmar cosas injustas, falsas, tendenciosas, estúpidas, tipo Fox-News, contradictorias o absurdas en términos éticos y reales de acuerdo con los estándares de una mujer que no es absolutamente ignorante ni absolutamente perversa. Intentaré pensar que es posible que yo misma esté equivocada. Dirigiré mis prédicas a *usted*, el no creyente afuera de la iglesia, y no únicamente a mis amigos procapitalistas que hoy cantan tan bellamente en el coro. A cambio le pido —a usted, la clase educada de izquierda que duda del capitalismo, e incluso a usted, la clase educada de derecha corrompida por el capitalismo— poner en práctica la virtud de la paciencia.

Sobre la plaza principal de Gouda, en Holanda, se levanta el antiguo ayuntamiento, construido en 1448. Sobre la entrada hay una inscripción con un proverbio latino, muy común en la Edad Media, aunque no siempre practicado ni en ese entonces ni hoy en día: *Audite et alteram partem,* «Escucha también a la otra parte».

Un consejo valioso para los habitantes del burgo de Gouda.

[1] *Hoi autoi tois autois tōn autōn ta auta,* según me informa Richard Lanham.

[2] Winters, *Th e Displaced of Capital,* 2004, «Th e Displaced of Capital», p. 12.

[3] Bellow, *It All Adds Up,* 1994, p. 308.

El comercio penetra los lugares secretos del mundo, alcanza tierras invisibles, se adentra en parajes inhóspitos, y lleva adelante las transacciones de la humanidad en lenguas ignotas y con pueblos bárbaros. La práctica comercial reconcilia naciones, apacigua guerras, fortalece la paz y conmuta el bien privado de los individuos por el beneficio común.

HUGO DE SAN VÍCTOR, aprox. 1125

No sé qué es más útil para el Estado, si un señor bien empolvado que sabe con exactitud a qué hora se levanta el rey por la mañana… o un gran comerciante que enriquece a su país, despacha pedidos desde su oficina a Surat o el Cairo y contribuye al bienestar del mundo.

VOLTAIRE, 1733

El progreso de la civilización, la tendencia comercial de la época, la comunicación entre los pueblos, han multiplicado y diversificado de mil maneras los medios de la felicidad individual. Para ser felices, los hombres sólo necesitan que se les deje en perfecta independencia en todo lo que concierne a sus ocupaciones, sus proyectos, su esfera de actividad, sus fantasías.

BENJAMIN CONSTANT, 1814

En una comunidad regulada por las leyes de la oferta y la demanda, pero además protegida de la violencia flagrante, quienes logran enriquecerse son, en términos generales, laboriosos, decididos, orgullosos, codiciosos, raudos, metódicos, prudentes, poco imaginativos, desconsiderados e ignorantes. En cambio, quienes permanecen pobres son o los más tontos o los más sabios, el ocioso, el imprudente, el humilde, el pensativo, el lerdo, el imaginativo, el sensible, el bien informado, el que no prevé, el irregular e impulsivamente perverso, el vulgar bribón, el ladrón declarado, el más caritativo, justo y devoto.

JOHN RUSKIN

Comercio es el nombre que se da al intercambio libre, mutuo y voluntario entre la gente. Es la actividad normal que permite la interdependencia y coadyuva al bien común. Típicamente, se trata de una actividad más integradora que la política, el nacionalismo, la religión o la conquista. Su naturaleza es social, como lo es su función y como lo son las virtudes que inculca.

MICHAEL NOVAK, 1984

1. La palabra «virtud» por sí sola

¿*Virtudes* burguesas? El dilema radica en si las virtudes pueden prosperar en una sociedad mercantil como la nuestra. ¿De verdad existen virtudes burguesas? ¿Qué relación guardan éstas con el discurso tradicional sobre las virtudes?

En 1946, la antropóloga Ruth Benedict escribió un libro con el fin de explicar el sistema ético de los japoneses a sus viejos enemigos. Quizá, como señaló Clifford Geertz, trataba más sobre «mirarnos a nosotros mismos del modo como miraríamos a los otros».[1] No importa. El hecho es que si sustituimos la palabra «japonés» por «burgués», su plan de trabajo puede servirnos aquí: «Este libro [...] no se ocupa específicamente de la religión o de la vida económica, la política o la familia [burguesa]. Examina los supuestos [burgueses] sobre el comportamiento en la vida y los describe tal como se manifiestan en cualquiera de las actividades sometidas a examen. Este libro habla de las características peculiares gracias a las cuales [la burguesía puede ser una burguesía ética]».[2]

Usaré de manera indistinta las palabras «ética» y «moral», si bien me inclino por la primera. La palabra «ética» tiene un origen griego y en el esplendor de la filosofía griega el término se decantó por las ideas de carácter y educación. Por su parte, la palabra «moral» es latina y siempre fue más próxima a las ideas de costumbre y ley. Como sea, los propios moralistas grecorromanos desdibujaron diferencia tan sutil y la misma no se ha preservado en inglés moderno, ni siquiera en el escrupuloso inglés filosófico. Como suele suceder con la dúctil lengua inglesa, «ética» y «moral» se han convertido en dos palabras, con orígenes distintos, para decir lo mismo.

Los diarios suelen restringir el uso de la palabra «ética» al mundo de los negocios —por lo general corrupto—, y el uso de «moralidad» a la vida sexual —a menudo escandalosa—. Yo prefiero el uso coloquial, no periodístico, que toma «moralidad» como sinónimo de «ética», es decir, el modo de ser de una persona buena. Desde luego, ambas palabras se han visto involucradas en la lucha partidista, estados republicanos *versus* estados demócratas y sus conflictos de valores. Alguna vez, la izquierda adoptó una *ética* situacional y la derecha apostó por una mayoría *moral*. Hoy la izquierda cristiana y progresista se pregunta por la *ética* del castigo capital, y la derecha cristiana y neoconservadora por la decadencia *moral*. Pero por ahora hagamos las paces.

La «ética» es el sistema de las virtudes. Una «virtud» es un hábito del corazón, una

disposición estable, un aspecto arraigado de la personalidad, un rasgo perdurable, constituido, que le permite a alguien ejercitar su voluntad para ser bueno. La definición sería circular si «bueno» significara exactamente lo mismo que «virtuoso». Empero se trata de algo más complejo. La célebre definición de Alasdair MacIntyre es como sigue: «Una virtud es una cualidad humana adquirida, cuya posesión y ejercicio tiende a hacernos capaces de lograr aquellos bienes que son internos a las prácticas, y cuya carencia efectivamente nos impide logar tales bienes».[3]

A nivel lingüístico, una virtud es algo sobre lo que resulta pertinente afirmar «deberías practicar X»; por ejemplo, valentía, amor, prudencia, templanza, justicia, fe, esperanza. La belleza no es por lo tanto una virtud en el sentido de «ejercitar la voluntad». No es posible afirmar «deberías ser hermoso» y sonar sensato, a menos que se trate de una transformación extrema. Pulcro, limpio, bien vestido, sí; pero no «hermoso».

En el nivel más básico, cada vez que surge la palabra ética la gente suele hoy dar dos opiniones convencionales antagónicas. Por un lado, está la idea paternal de que la ética puede reducirse a una serie de reglas, por ejemplo los Diez Mandamientos: difundamos la Lista Sagrada en nuestros tribunales y escuelas, sostienen, y observemos sus efectos positivos. En su versión más sofisticada, el acercamiento paternalista es una teoría sobre las leyes naturales, según la cual, por poner un ejemplo, la homosexualidad es mala porque es contra natura.[4]

La segunda opinión refleja, por el contrario, la idea maternal de que la ética es a fin de cuentas un asunto particular de esta familia o aquel individuo. Comprendámonos los unos a los otros y no seamos tan estrictos. Traiga la gelatina y la limonada. En su versión sofisticada, el acercamiento maternal es una teoría cultural relativista, según la cual, por poner un ejemplo, la circuncisión femenina y obligar a niñas de 11 años a casarse son cosas que están perfectamente bien, pues es la costumbre.[5]

La «ética de las virtudes» que corre en paralelo a los mandamientos del estudiante de primer año de universidad o en paralelo al relativismo que profesa uno más avanzado, da vida al vocabulario del héroe y el santo. En su versión preparatoriana —al menos de manera convencional y en nuestra época—, cada una de estas figuras corresponde a un género distinto. Los varones quieren ser Odiseo, las mujeres la Virgen María; aquéllos desean ser valientes físicamente, éstas profundamente amorosas.

Al parecer, la antigüedad de tan categórica división por géneros no tiene más de dos siglos. Hacia 1895, Oliver Wendell Holmes Jr. estuvo en condiciones de afirmar que «los viejos ideales fueron tomados de la guerra en el caso de los varones; de la maternidad en el de las mujeres».[6] «La guerra es para los hombres lo que el alumbramiento para las mujeres», dijo Mussolini algunas décadas más tarde.[7] Hoy, a comienzos del siglo XXI, seguimos hablando principalmente de valentía y amor en nuestras conversaciones sobre el bien: la retórica paternal de los conservadores y la retórica maternal de los liberales.[8]

Nuestros paradigmas son héroes y santas populares —«el sargento York fue increíblemente valiente»; la «Madre Teresa amaba a los pobres»—, y así, por analogía, ensalzamos las pequeñas virtudes ordinarias. Apenas escuchamos: «Hay cierta villa Hampden de corazón valiente / Que hizo frente al tirano de sus tierras», y aplaudimos. El muchacho del barrio resiste con arrojo una lesión mientras juega fútbol: «¡Qué valiente es! » Una joven prometida lamenta la muerte de su soldado mientras deambula de aquí para allá con su vestido de boda ricamente bordado, y lloramos. La joven del barrio se ofrece con dulzura como voluntaria en el asilo de la comunidad: «¡Qué buena es!»

Este tipo de discurso apunta hacia las virtudes, pero sigue siendo una versión preparatoriana. Basta ponernos un poco más filosóficos para mejorarlo y recorrer el camino completo hasta el posgrado. En particular, podemos envolver la charla cotidiana sobre la valentía de los varones y el amor de las mujeres, sobre la paternidad y la maternidad, con las siete virtudes del mundo clásico y cristiano. Ése es mi principal objetivo. A los teóricos de la ley natural y el relativismo cultural podemos responder que las virtudes subyacen también a sus teorías, y que son al mismo tiempo más y menos universales de lo que creen. Eso es lo que me propongo hacer, mostrando con ello que una sociedad burguesa, capitalista, comercial, puede ser «ética» en tanto que manifiesta las siete virtudes.

Griegos, romanos, estoicos, la Iglesia, Adam Smith y algunos especialistas contemporáneos en la ética de las virtudes se han encargado de agrupar las virtudes conforme a un marco ético coherente. Antes de que ese marco perdiera credibilidad de manera un tanto misteriosa entre los filósofos de finales del siglo XVIII, la mayoría de los occidentales no pensaban, como Platón, en un Único Bien Supremo; concentrado, por poner un ejemplo, en la máxima utilidad, el imperativo categórico o la Idea del Bien. Pensaban, con Aristóteles, en las diferentes virtudes, en plural.

«Conoceremos mejor lo referente al carácter [*to ethos*] —afirmó Aristóteles—, si discutimos cada caso» por separado.[9] El planteamiento sigue siendo sensato. Prácticamente todos los estudiosos de la ética, tanto en Occidente como en Oriente, en este último caso de manera independiente a Aristóteles, lo siguieron hasta que el efecto acumulativo de Maquiavelo, Bacon, Hobbes, Locke, Rousseau, Kant y Bentham acabó destruyéndolo. Por ejemplo, en *The Faerie Queen* (1596), Edmund Spenser celebró en seis volúmenes la Santidad, la Templanza, la Castidad, la Amistad, la Justicia y la Gentileza.

DIAGRAMA 1.1. *Las siete virtudes*

ESPERANZA
Optimismo, imaginación y
[combinada con la Valentía]
iniciativa

FE
Identidad, integridad, lealtad y
[combinada con la Justicia]
honestidad

AMOR
Conexión, amistad,
afecto, aprecio,
eros, agape

JUSTICIA
Equilibrio social
y [combinada con la Valentía
y la Fe] honestidad

VALENTÍA
Autonomía, arrojo,
resistencia, tenacidad

TEMPLANZA
Equilibrio individual,
autocontrol, castidad, sobriedad,
humildad

PRUDENCIA
Conocimiento práctico,
previsión, *phronêsis,*
interés personal, racionalidad
contextual

Más o menos a partir de 1958, una «ética de la virtudes», como se le conoce —distinta a las teorías de Kant, Bentham o el contractualismo, las cuales dominaron la filosofía moral desde finales del siglo XVIII y hasta esa fecha— ha venido a revivir en el mundo de habla inglesa el análisis aristotélico de «cada caso» por separado. «Al

reflexionar sobre las virtudes deberíamos partir del discurso cotidiano […] pues éste facilita el análisis de ciertas áreas de la experiencia potencialmente nebulosas», escribió Iris Murdoch en 1969, a comienzos del resurgimiento.[10] Suena sensato.

En el diagrama 1.1 se observan las siete virtudes occidentales acompañadas de algunas subvirtudes. El sistema combina de manera un tanto improvisada las virtudes «paganas» apropiadas para un ciudadano libre de Atenas (Valentía, Templanza, Justicia y Prudencia) y las virtudes «cristianas» apropiadas para un creyente de Nuestro Señor y Salvador (Fe, Esperanza y Amor).

Improvisadas o no, defenderé que las siete cubren lo que necesitamos para prosperar como seres humanos. Lo mismo valdría en el caso de otros sistemas éticos —por ejemplo, el confucianismo, el judaísmo talmúdico o el chamanismo de los indios de América del Norte—, los que ocupan un sitio, por analogía, al lado de las siete virtudes. Existen muchas maneras de ser humano. Sin embargo, resulta natural comenzar, y para nuestros fines aquí sobre todo terminar, con estas siete virtudes, pues son ellas las que dan forma a la tradición ética de Occidente, ahí donde la vida burguesa adquirió preponderancia por primera vez.

[1] Geertz, *Works and Lives,* 1988, p. 107.

[2] Benedict, *El crisantemo y la espada,* 1974, p. 24 (edición original 1946).

[3] MacIntyre, *Aft er Virtue,* 1981, p. 178.

[4] Tal como curarse de cáncer, operarse el paladar hendido o teñirse el cabello son también contra natura, es decir, contrarios a la voluntad manifiesta de Dios respecto a la persona en cuestión. Una obsesión con el sexo contra natura demerita el estudio sobre la ley natural del teórico J. Budziszewski, en otros renglones sumamente lúcido.

[5] La retórica paternal-maternal es el lastre de Lakoff, *Moral Politics,* 1996.

[6] Holmes, «Address», 1895, p. 265.

[7] Citado en Vinen, *History in Fragments,* 2000, p. 148.

[8] Lakoff, *Moral Politics,* 1996.

[9] Aristóteles, *Ética nicomáquea,* aproximadamente 330 a.C., 1127a.

[10] Murdoch, «On "God" and "Good"», 1969, pp. 57-58. Murdoch fue filósofa en Oxford y además novelista.

2. La palabra «burgués» por sí sola

¿Virtudes *burguesas*? Examinemos ahora la segunda palabra. En efecto, somos burgueses, citadinos educados, ni aristócratas ni proletarios. Somos comerciantes o burócratas, ni reyes ni labriegos. Sin embargo, desde hace siglo y medio la palabra se ha empleado con un aire de desdén; por ejemplo, en frases como «¡Ay, papá, eres tan *burgués*!», o en la canción de Leadbelly, «Ciudad burguesa»:

Estos blancos aquí en Washington saben cómo
Tratar a un hombre de color sólo para verlo someterse.
¡Dios, en una ciudad burguesa!
Uf, la ciudad burguesa.
Mi blues burgués; voy a difundir la noticia por todas partes.[1]

Derivado de una palabra germánica (y no latina) para ciudad amurallada, el término *burgués* alguna vez significó en francés *(bourgeois)* simplemente «a la manera de un citadino», sin una carga de desdén. Por ejemplo, aparece en Edim *burgo*; también cuando se dice que Queens es un *borough,* un «burgo» o «suburbio» neoyorquino. Si se añade el latín *latro*, formamos en inglés *burglar*, un ladrón que asedia la ciudad. La palabra germánica se deriva a su vez de una raíz indoeuropea cuyo significado es «alto». Por ejemplo, *belfr y*, del francés antiguo *berfr ei,* es un sitio elevado seguro, libre de ataques. La tribu de los *burg* undi venía de las tierras *altas* de Saboya. El nórdico *berg,* «montaña», aparece en *Bergen,* literalmente «la montaña», y en ice *berg*. A partir de sus abuelos protoindoeuropeos, todas estas palabras germánicas —dice aquí el *American Heritage Dictionary of Indo-European Roots,* revisado y editado por Calvert Watkins—, son primas de términos latinos en *fort-,* por ejemplo, «fortaleza», «fortitud» y cualquier otro tipo de fuerza.

Como sea, *burgués* (francés: *bourgeois*, pronunciado bur-*zhwa*) es el adjetivo que describe, por ejemplo, a papá o los suburbios de Long Island. En francés, *bourgeois* es asimismo el sustantivo en masculino singular, un burgués. Benjamín Franklin era «un *bourgeois*». Además, aunque suene raro en inglés, en sentido estricto la misma palabra se usa en francés para los miembros de la clase media, en plural: esos *bourgeois* haciendo transacciones en la Bolsa con base en las últimas noticias. En femenino singular, la palabra agrega una *e, bourgeoise* (bur-*zhwaz*). Madame Bovary era una *bourgeoise*, y ella y sus amigas unas *bourgeoises*, en plural, pronunciado del mismo

modo. Desde luego, el conjunto de personas así conforma esa despreciable *bourgeoisie (bur-zhwa-zi),* o lo que H. L. Mencken llamó con sorna la *bobo* esía *(booboisie).*

Perfecto.

Ahora considere lo siguiente: en la realidad sociológica es probable que usted sea un miembro de ella. Por lo tanto, quizá siga usando la palabra como una expresión de menosprecio personal, como la palabra con «p» para los homosexuales o la palabra con «n» para las personas de color. Como dijo también Mencken: el hombre de negocios «es el único que siempre se está disculpando por su oficio».[2]

Después de la segunda Guerra Mundial, el desprecio de la clase media hacia sí misma se convirtió en un gesto común incluso entre la clase educada no marxista, desde C. Wright Mills hasta Barbara Ehrenreich. En *Fear of Falling: The Inner Life of the Middle Class* (1989), Ehrenreich escribió acerca de los «prejuicios, las ideas erróneas e incluso, a un nivel más profundo, la aversión» que la burguesía albergaba respecto de sí misma.[3] La propia Ehrenreich conocería ese tipo de aversión. Aunque su padre empezó como trabajador en las minas de cobre en Butte (donde ella nació), más tarde logró ocupar un puesto directivo en una empresa. Ella misma hizo un doctorado en biología. Empero, Vietnam la radicalizó. Lo mismo me sucedió a mí, por cierto, antes de obtener mi doctorado en economía.

Desde hace siglo y medio, el desprecio que la burguesía siente por sí misma ha sido una fuente de conflictos. Es necesario repensar juntos la palabra y la posición social. Sentir culpa por el éxito en una sociedad comercial es defender un delito sin víctima. Sin embargo, los hijos de la burguesía buscan una identidad que desafíe la de sus padres. Los niños aprenden de una clase educada que acusa a la clase media de falta de autenticidad y sacan provecho del desdén pseudoaristócrata hacia la palabra «media», interpretada como «mediocre». Nada de esto tiene mucho sentido. Una vida de negocios puede ser tan auténtica y virtuosa como la de un filósofo o un sacerdote. Debemos recuperar su integridad y santidad.

Si mantenemos aquí la denigrada palabra «burgués» es porque ésta nos permite trazar una diferencia entre la verdadera reflexión y las investigaciones estadísticas que evocan las fórmulas «clase media» o, en antaño, el «grupo promedio». No me interesa tanto qué tan extensa, en términos numéricos, fue en realidad la clase media en 1600, 1800 o en épocas recientes. Lugares donde la clase media fue excepcionalmente pequeña, por ejemplo, Rusia en 1800, quizá tendrían poca relevancia para estudiar las virtudes burguesas. No estoy segura. Son interesantes en cambio como testimonios de una ausencia. Además, me imagino que una ideología burguesa bien pudo tener vigencia sin una clase media numéricamente grande. Así lo afirmaría el marxista que le imputa una falsa conciencia a la clase trabajadora estadunidense, cuyos miembros se llaman a sí mismos «clase media».

La ideología citadina y mercantil que aquí evoca la palabra «burgués» existe desde tiempos remotos en cualquier ciudad comercial, independientemente de si tales actitudes llegaron o no a ser ahí dominantes. Por otro lado, contra cualquier expectativa, una clase media numerosa y difusa como la estadunidense puede *diluir* las virtudes burguesas e importar nostalgias peligrosas como los mitos del vaquero y el detective. El mito del samurái ha causado un daño similar en Japón.

La clase media se divide en tres grupos, lo que en absoluto significa que éstos se lleven siempre bien entre sí. La *haute* o *grande bourgeoisie* es el grupo de los altos mandos, los propietarios de grandes fábricas y tiendas departamentales, los directores y otros usuarios de las salas de consejo de las empresas, los banqueros y los comerciantes a gran escala. En Europa gobernaron las ciudades por mucho tiempo. En Holanda, a partir del siglo XV, la clase alta urbana fue llamada *de regentem,* los regentes. Alrededor del siglo XVII, unos 2 000 burgueses dirigían la República Neerlandesa.

En Estados Unidos, en unas cuantas generaciones los regentes se convirtieron en la aristocracia del país, y enviaron sus hijos a Andover y Yale. Éste fue el caso de los Vanderbilt, descendientes de un barquero en Staten Island; o los Kennedy, descendientes de gánsteres y caciques; o los Bush, descendientes de una familia de mayor abolengo que incluye, entre otros, a la Princesa Diana, George Washington, Franklin D. Roosevelt, Hugh Hefner, Benedict Arnold, John Hinckley junior y, desde luego, John Kerry. Con el tiempo, unos cuantos miles de «aristócratas» estadunidenses llegaron también a dirigir el país convirtiéndose en una élite poderosa.

Sin embargo, «aristocracia» es un término y un concepto europeo. En sentido estricto, Estados Unidos jamás tuvo un feudalismo y, por lo tanto, siempre mantuvo una inusual apertura a las ideas de Locke sobre el derecho común a la vida, la libertad y la propiedad.[4] Como dije, la élite en el poder estaba a cargo. Pese a ello y a diferencia de los regentes en la Holanda del siglo XVIII, era parcialmente abierta. En la virulenta atmósfera antiirlandesa de 1860, ¿quién se hubiera imaginado que a partir de 1960 todos los presidentes estadunidenses, con excepción de Ford, tendrían un antepasado irlandés?[5] Sin un feudalismo —excepto por el breve periodo que en el valle de Hudson hubo una versión real neerlandesa y en el Sur una versión falsa—, Estados Unidos de América jamás han tenido una verdadera nobleza; cualesquiera que sean las pretensiones de Park Avenue y Newport, Rhode Island.

El admirable Theodore Roosevelt, cuya madre procedía de una familia que vendía esclavos en Savannah y cuyo padre descendía de dos siglos de comerciantes y terratenientes descendientes de holandeses en Nueva York, fue lo más próximo a una verdadera aristocracia entre los presidentes contemporáneos estadunidenses, junto con Franklin, su primo en quinto grado. Antes de esto, si de presidentes se trata, es necesario remontarse al clan de los Adam o quizá a William Henry Harrison para percibir apenas

un tufo de aristocracia. Casi todos los presidentes estadunidenses del siglo XIX fueron miembros de la clase educada; sobre todo abogados, como Nixon o Clinton en los últimos tiempos.

En repúblicas absolutas como Estados Unidos y Suiza, incluso la más alta burguesía no constituye una verdadera aristocracia.[6] Compárese con Inglaterra que bien entrado el siglo XX seguía contando con varias figuras como Teddy Roosevelt, sólo que en este caso eran auténticos duques y marqueses a quienes pertenecía buena parte de las tierras rentables del país, presidían consejos directivos de empresas y tenían cargos importantes en el imperio. Los privilegios feudales subrepticios y la enérgica resistencia contra los mismos hoy pueden sentirse incluso en democracias sociales como la de Holanda, país que en los hechos jamás fue demasiado aristócrata. Algunas de las regiones más socialdemócratas de Europa siguen teniendo reyes y reinas: Gran Bretaña, Suecia, Noruega, Dinamarca, Bélgica, los Países Bajos. La recién fallecida Reina Madre Princesa Juliana de Holanda alguna vez dijo: «Vengo a servir al pueblo, *no* a los directores». Pese a ello —cortesía de los directores de Shell Oil—, se encontraba entre las mujeres más ricas del mundo.

El segundo grupo dentro de la burguesía es la «clase educada» tipo Coleridge, o lo que los historiadores alemanes llaman la *Bildungsbürgertum,* la «burguesía educada», o lo que desde el siglo XIX se conoce en Europa del Este como la *intelligentsia*. Que europeos y sus descendientes no cesaran de inventar títulos elogiosos o condenatorios para referirse a ella — *philosophes, Bildungsbürgertum,* profesionales, predicadores, *intelligentsia,* intelectuales, brahmanes, mandarines, progresistas, letrados, iluminados, expertos, trust de cerebros, cejas alzadas, cabezas de huevo, cabezas puntiagudas, los mejores y más brillantes, la clase lenguaraz, el décimo talentoso, la nueva clase, los analistas simbólicos, la clase creadora— da testimonio de su difícil relación con el resto de la sociedad. Los burócratas prusianos del siglo XVIII, los abogados de Massachusetts del siglo XIX o los profesores universitarios de California del siglo XX, no fueron aristócratas ni labriegos ni proletarios: definidos de manera laxa, fueron por lo tanto burgueses.

Eric Hobsbawm duda que en el siglo XIX haya habido en Inglaterra algo parecido a una *Bildungsbürgertum*.[7] Al respecto, resulta sugerente que por entonces la clase educada inglesa fuera pequeña y, como observa Hobsbawm, no siguiera líneas partidistas, en contraste con la tendencia de la clase educada en el resto de Europa. Fue en el siglo XX que Inglaterra tuvo el gran elevado de servidores públicos de alto nivel, entre ellos profesores con una línea partidista, que Alemania y Francia reverenciaron e impulsaron a lo largo del siglo XIX.

Empero, incluso en Inglaterra la clase educada fue por lo menos lenguaraz. En su estudio de la clase media inglesa entre 1780 y 1850, Leonore Davidoffy Catherine Hall

observan que «abogados, maestros, doctores y, sobre todo, los intelectuales y escritores se la pasaban manipulando el lenguaje con el fin de explicar la clase media para sí misma». Al respecto, citan a un escritor sobre asuntos legales que a mediados del siglo XIX afirmó: «Las clases profesionales […] forman la cabeza de la gran clase media inglesa, mantienen íntegros sus estándares morales y guían su inteligencia».[8] En su inmensa mayoría, la clase educada surgió de la burguesía económica, así como del clero. Los «estándares morales» comenzaron a cuestionar cada vez más a los padres de la burguesía propietaria y gobernante para beneficio de los hijos educados que empuñaban la pluma.

La paradoja es evidente. El padre de Marx fue abogado; Engels fue dueño de una fábrica. Casi todos los pintores franceses del siglo XIX provenían de la burguesía; el origen proletario de Renoir o el origen aristócrata de Toulouse-Lautrec son raras excepciones. Como sea, con su talante romántico la clase educada defendió una posición privilegiada dentro del sistema de clases, lejos en particular de sus padres burgueses, quienes conformaron una especie de papado que emitía bulas y excomuniones. «¿Cómo fue —se preguntó César Graña al mirar en retrospectiva la traición de la clase educada de mediados del siglo XIX— que mientras un sector de la burguesía acumulaba ganancias con eficiencia e inflexible sentido práctico, otro se entregaba a la angustia filosófica, al culto a la sensibilidad y la entronización de las virtudes no utilitarias?»[9]

Hoy en día la «clase creadora» —Richard Florida asegura que representa 30% de la fuerza laboral estadunidense, comparado con 10% en 1900— comprende oficios que alguna vez fueron vistos como propios de la clase trabajadora o, si eran especialmente redituables, de la clase mercantil. Piénsese, por ejemplo, en los pintores holandeses del siglo XVII: podían ser aprendices o maestros, pobres o ricos, pero al final de cuentas todos eran comerciantes.[10] Compárese con la casta erudita y hostil al mercado de los pintores modernos, quienes parlotean tanto como pintan. En el arte moderno, el lenguaje suele ser tan importante como lo es el trabajo artístico mismo. No deja de sorprender la refinada elocuencia de los pintores modernos, siempre vendiendo más. A menudo el lenguaje se convierte en arte: *Ceci ne pas une pipe.*

Hasta la segunda Guerra Mundial, los periodistas estadunidenses y británicos se seguían viendo a sí mismos sobre todo como obreros: *Primicia* o *Primera Plana*. En el Continente, los periodistas tenían un tono más elevado y sus aspiraciones eran doctas. En la década de 1930, durante una jornada sin muchas novedades un periodista de este tipo, el holandés Jan Gresshof, escribió un célebre poema radical, cuya publicación significó su despido. El poema habla de las tendencias conservadoras de sus colegas dentro de la clase educada, « *de dominee, de dokter, de notaris*» , el ministro, el médico, el notario, quienes dan juntos un agradable paseo nocturno por la plaza de Arnhem. «Nada hay sobre la faz de la tierra que no conozcan / Son perfectos y plenos / Viejos liberales,

suspicaces y vigorosos.»[11]

Se trata de los expertos, sean conservadores o radicales, de quienes Harry Truman afirmara: «Un experto es alguien que no desea aprender nada nuevo, pues en tal caso no sería un experto». Son asimismo los artistas lenguaraces y la intelectualidad predicadora, expertos en las artes y las ideas; si bien tras el radicalismo de la década de 1930, el artista o el profesor promedio se escandalizaría de ocupar un sitio al lado del *dominee,* el *dokter,* el *notaris.* Ésta es la paradoja de la historia y el principal dilema: una clase que genéticamente formaba parte de la burguesía y antes de 1848 simpatizaba con ella, desde hace siglo y medio debido a su radicalismo ha reprobado… ¡a la burguesía!

El tercer grupo dentro de la clase media es la pequeña burguesía, la clase media baja, por ejemplo, el tendero de la esquina, el administrador de medio pelo o, en antaño, el pequeño granjero, aunque no por ello condenado a una vida de subsistencia. A diferencia de los europeos, la mayoría de los estadunidenses colocan la clase *trabajadora* alta dentro de la burguesía e invitan a formar parte de sociedades fraternales burguesas al encargado de la oficina, al electricista, al camionero, al jefe del aserradero, etcétera.[12]

En su libro *The Radical Middle Class: Populist Democracy and the Question of Capitalism in Progressive Era Portland, Oregon* (2003), Robert Johnston sostiene que la clase media baja ha sido erróneamente etiquetada como un sector reaccionario. Todos sus héroes de Portland, por ejemplo, Harry Lane, el senador que defendió a Joe Hill y votó contra la participación de Estados Unidos en la primera Guerra Mundial, o Lora Little, editora y activista que se opuso a la medicina convencional, tienen un aire refinado y culto. Es imposible defender una causa sin tener facilidad con la pluma o la palabra. Sin embargo, defendieron al pequeño propietario contra el experto, y no se sumaron al entusiasmo progresista y *bildungsbürgertumlich* a favor de una estructura social jerarquizada. Lane, por ejemplo, fue elocuente en contra del Buró de Asuntos Indígenas. Los clasemedieros radicales que retrata Johnston deseaban que el hombre pequeño y su mujer tomaran las riendas.

Su hostilidad hacia la clase media alta, hacia el «interés del rico» por encima suyo, superaba su hostilidad hacia el obrero de abajo, de donde a menudo procedían. Los miembros de la clase media baja eran gente de trabajo y si algo provocaba su ira, al estilo Michael Moore, eran los obligacionistas holgazanes, los políticos despilfarradores y los burócratas arrogantes, todos ellos parásitos por encima de la clase trabajadora. Terriblemente cierto. Johnston observa que, de acuerdo con el estudio que en 1941 hizo Alfred Winslow Jones sobre los ciudadanos de Akron, Ohio, la clase media baja «buscaba un "punto intermedio" entre el colectivismo y los derechos de propiedad absolutos». Casi todos los propietarios de negocios pequeños en Akron «pensaban que los mineros desempleados debían robar carbón para mantenerse calientes, que la huelga de brazos caídos en Flint era justa y que los vecinos debían impedir los remates de

granjas y el desalojo de inquilinos».[13]

La grande bourgeoisie, la clase educada, *la petite bourgeoisie:* en sentido estricto, todos burgueses.

En ciencia se puede prestar atención a las similitudes o a las diferencias, se puede hablar del torso y la cadera de los grandes simios en general o de los seres humanos en particular. Johnston no se equivoca cuando afirma que para ciertos fines es posible diferenciar a la clase media baja del resto y estudiarla comparativamente. Desde luego, dependiendo del propósito, la elección será pragmática. Si al igual que Johnston, usted tiene el propósito de rescatar la clase media baja de nuestros bisabuelos de la satanización que fomentaron historiadores de la Alemania Nazi como Arno Mayer, quien con frágiles evidencias acusó de fascistas a los tenderos, entonces se inclinará por la diferencia.[14]

Si en cambio su propósito es el mío, a fin de redimir al grueso de la «gente promedio», como los llama Johnston —en especial los no intelectuales menospreciados por la clase educada desde 1848—, es necesario agruparlos a todos, desde el sudoroso auxiliar hasta el impecable director general.

No existe en este mundo una cosa inmutable, eterna y omnipresente llamada « *la* clase media». Las categorías sociales, no menos que la anatomía de los grandes simios, evolucionan y, más aún, el valor que puedan tener para el científico social está en función de la época y los fines humanos. Las estadísticas y otros datos pueden ser relevantes, pero nunca traen consigo una interpretación propia. Al respecto, Johnston cita al gran estudiante británico de la clase trabajadora, E. P. Thompson, quien sostenía que la definición de la misma cambia luego de una o dos generaciones.[15] De manera similar es posible apreciar en la historia inglesa una evolución que va de una burguesía subordinada al poder constitutivo hacia 1249, a una burguesía segura de sí misma y capaz de decapitar a un rey ungido hacia 1649, hasta llegar a una burguesía generalizada e incluso respetable hacia 1949.

Hoy todos somos burgueses, diría un apologista burgués, o debemos trabajar para serlo, pues en última instancia el trabajo es bueno y no algo que nos envilezca. He *aquí* el elemento común a toda burguesía: honrar el trabajo por encima de la actividad manual rutinaria o el arrojo heroico. La aristocracia europea se deleita en cambio en una arrogante holgazanería. Como observa Stephen Greenblatt, en la Inglaterra de Shakespeare, «el respeto por el trabajo era casi nulo; por el contrario: si algo era digno de aprecio y veneración era el ocio».[16] El trabajo burgués consiste en negociar, administrar, aconsejar. Es un trabajo verbal, darle voz a las ideas, calcular cantidades, lo que usted y yo estamos haciendo ahora, por ejemplo. Obsérvese que bien entrado el siglo XX, en Inglaterra la palabra «caballero» *(gentleman)* por lo general designaba a un «hombre cuyos recursos le permitían vivir de manera desahogada, sin tener que inmiscuirse en negocios», es decir, una persona que no tenía necesidad de trabajar.[17] «Quien entre los

caballeros —escribió uno en la época de Shakespeare— puede vivir ociosamente y sin realizar tareas físicas […] ha de ser llamado maestro».[18] El giro semántico que experimentó la palabra siguió a la difusión de los valores de la clase media y su culto al trabajo.

No es una sorpresa que haya sido dentro de la burguesía estadunidense que la palabra «caballero» se apartara por primera vez del aprecio y el tributo al ocio. Todos en la clase media estadunidense, desde el maestro plomero en una ciudad pequeña hasta el capitán de una industria, profieren palabras de admiración por el trabajo diligente y arduo, y, en un espíritu democrático, no desdeñan ayudar de vez en cuando con el trabajo físico. ¡Ocúpate en algo! Incluso los profesores son comerciantes en Estados Unidos. Tal es el caso, por ejemplo, de Morris Zapp en las primeras novelas académicas de David Lodge, o de Stanley Fish en la vida real. Ocupado, ocupado, ocupado. Trátese de trabajo intelectual o físico, un profesor estadunidense cumple con su deber, se dice a sí mismo con orgullo. Termina su trabajo. Henry Ford inspecciona la línea de producción; Sam Walton abastece los anaqueles.

Las pretensiones de esparcimiento de las esposas de la clase media alta representan por lo tanto una vergüenza y una desventaja que ha limitado su acceso al poder. En antaño, si una esposa trabajaba duro en el hogar o en tareas caritativas, de algún modo lograba redimirse, al menos dentro de su propia esfera, si bien seguía siendo blanco de bromas al estilo de las viñetas de Helen Horkinson en el antiguo *New Yorker*. Sin embargo, la burguesía estadunidense nunca ha venerado el acto de comer bombones. Entre los burgueses tener mucho trabajo es visto como sinónimo de autonomía e identidad, de adultez y masculinidad. En 1898, Charlotte Perkins Gilman celebraba «que [incluso] las mujeres [burguesas] demandaran no sólo su dinero sino un trabajo propio en aras de la expresión personal […] Para los seres humanos trabajar es ejercitar una facultad sin la cual dejaríamos de ser humanos».[19] O en todo caso dejaríamos de ser humanos burgueses, trabajadores con la capacidad para construir una identidad propia.

Victoria Thompson sostiene que en la Francia del siglo XIX era una convención excluir a las mujeres burguesas del trabajo remunerado a fin de dignificar dicho trabajo para sus maridos. No tener una posición aristócrata era algo que preocupaba a los varones burgueses. Se creía que la producción femenina, el orgullo del estilo francés ejemplificado a la perfección por Coco Chanel, y más tarde por Julia Child o Martha Stewart, nuestras versiones del Nuevo Mundo, dependía únicamente de su devoción por el consumo: *les doigts de fée,* las maravillas que la mujer podía hacer con las manos, «constituían una extensión de sus atributos femeninos naturales más que una incursión en el mundo [masculino, comercial, burgués]».[20] Aunque su esfuerzo era reconocido, el suyo no era un trabajo en serio, como comprenderán.

De acuerdo con el economista EverettHagen, la angustia de los Disidentes ingleses y

los escoceses de las tierras bajas a lo largo de los siglos XVII y XVIII, así como de los empobrecidos samuráis y los prósperos comerciantes al final de la era Tokugawa en Japón, por mantener un estatus fue lo que originó el gran aprecio por el trabajo. Un aristócrata es el duque de tal o cual región independientemente de si de vez en cuando debe o no servir en el ejército o en el gobierno. La palabra misma «aristócrata», por cierto, fue acuñada durante la Revolución francesa a partir de las formas antiguas y clásicas «aristocracia» y «aristocrático ». El *homo ludens* representa un ideal de vida aristocrático o labriego: fines de semana de cacería y alcohol retratados en una novela de Woodhouse, o fines de semana también de alcohol y tumultuoso fútbol proletario en Ámsterdam con gamberros de Millwall o Sheffi eld United. Ocio puro. El aristócrata y el proletario aparecen a menudo retratados en la ficción burguesa —que es casi toda la ficción—, como personas desenfadadas. Al menos así es como lucen para un burgués preocupado por el siguiente contrato o la siguiente fecha de entrega.

Lo que empuja a trabajar al proletario o al campesino es a veces el látigo. Él preferiría no hacerlo. E incluso cuando exhibe con orgullo la prestancia de un Silas en New Hampshire alrededor 1915 mientras amontona paja —«Amontona cada horquillada en un lugar preciso / y la rotula y enumera para futura referencia / de modo que pueda hallarla y removerla con facilidad / Al descargar el almiar»— no deja de ser un simple jornalero.

El sueño de la burguesía es distinto: «ser mi propio jefe», trabajar más duro que si otros me lo ordenaran. En Estados Unidos, quienes administran sus propios restaurantes o ranchos no les importa ganar un salario bajo porque valoran enormemente su ocupada autonomía laboral: de 5 de la mañana a 11 de la noche. En 2003, Robert Johnston apuntó que después de un prolongado declive la tasa de autoempleo en la economía estadunidense iba a la alza. En este contexto citó a George Steinmetz y Erik Wright a propósito de la relevancia emocional que esto tenía: «Al menos una cuarta parte de la fuerza total de trabajo y una tercera de la fuerza masculina de trabajo labora o ha laborado por su cuenta».[21]

Y a pesar del amplio porcentaje restante que nunca ha trabajado por su cuenta y que de hecho nunca lo hará, la esperanza irracional de que en el futuro lo hará sigue ahí. El burgués se piensa a sí mismo como un empresario y en particular el burgués estadunidense aprecia esta acometividad, incluso si en los hechos su trayectoria laboral ha sido rutinaria como empleado dentro de una gran firma o en una oficina gubernamental. Se cuenta que Napoleón afirmaba que todo soldado raso lleva en su bolsillo un bastón de mariscal. Una carrera militar abierta al talento. En Estados Unidos, el administrador promedio piensa de un modo similar y las posibilidades de que realmente empuñe su bastón son ligeramente superiores. Jack Sparks de Whirlpool comenzó en la línea de producción.

Desde luego, la burguesía también admira y busca la propiedad. Aceptar derechos de propiedad es algo que comparte con la aristocracia. Prohibido el paso. Esto es mío. Si quiero me lo acabo. Desde las *Geórgicas* de Virgilio hasta las cartas de Thomas Jefferson, se ha insistido en que tener propiedades infunde respeto e incluso respeto por uno mismo. «Los agricultores son los ciudadanos más valiosos», escribió Jefferson. «Son los más vigorosos, los más independientes, los más virtuosos; mantienen además un profundo vínculo con su país y están casados con su libertad e intereses a través de los lazos más perdurables.»[22] Poseer propiedades es algo bueno. Así lo ejemplifica Bush II y su «sociedad de la propiedad», al menos de forma nominal.

Grandes despliegues de consumo, donativos a la iglesia, una cubierta de granito para la cocina recién remodelada, una casa veraniega en Wisconsin, ese tercer auto, el Partido Republicano, todas estas son cosas que la burguesía también comparte con la aristocracia. Dado que la mayoría de los burgueses ignoran en qué gastan realmente su dinero los aristócratas, los símbolos de prestigio son tomados de burgueses con mayor estatus. Ésta es la tesis de Pierre Bourdieu en su análisis de la clase y el consumo en Francia, *La Distinction. Critique sociale du jugement* (1979). Gastar propiedad en pasatiempos, educación y objetos que ayudan a afirmar el estatus permite a los burgueses ser lo que son. Éstos se dirán a sí mismos que cualquiera que tiene dinero posee un aparatoso asador de gas bajo una funda verde para la lluvia. Nosotros también debemos tener uno. Cualquiera que tiene dinero da a la iglesia. Nosotros también debemos dar.

Sin embargo, la propiedad *burguesa* difiere de la del aristócrata o el labriego. No es ni la herencia fácil que reclama el primero ni los bienes comunes sobrexplotados que exige el segundo. A diferencia de estas dos, la propiedad burguesa no es una amorfa masa de suma cero ganada de antemano. De nuevo, está íntimamente vinculada a la visión del trabajo elegido libremente. Al menos en teoría, la propiedad burguesa se crea con cada nueva generación, como las herramientas de un artesano. El «capital humano» es una idea burguesa moderna sobre el talento. En una ocasión Theodore Schultz, quien introdujo el concepto a la teoría económica, visitó a una familia de granjeros en Alabama a finales de la década de 1940, y cuestionó a los padres sobre su pobreza, su casa despintada y las porquerizas deterioradas. Cuenta Schultz que la madre respondió: «No, usted se equivoca, profesor Schultz. Nosotros no somos pobres. Somos ricos. Preferimos no reparar la granja para poder invertir en la educación de nuestros cuatro hijos hasta la universidad. Ahí yace nuestro tesoro».

Tal como una educación universitaria, los bienes raíces son un signo de estatus entre la clase media estadunidense: la versión moderna de la idea republicana de Jefferson y los romanos sobre la propiedad de una granja como aquello que da ciudadanía. En sentido estricto ni la universidad ni el hogar son bienes heredados, al menos (de nuevo) en teoría. Ambos son adquiridos durante cada vida burguesa trabajando para la hipoteca, pagando

el préstamo.

La burguesía comparte con la clase trabajadora cierto resentimiento hacia *la crème de la crème,* o los Grandes y Buenos como se les llama con escarnio en la Inglaterra burguesa, y está siempre ávida de noticias sobre su caída. Sobre todo la pequeña burguesía, notablemente en países igualitarios como Australia o Estados Unidos, ve a los líderes políticos y empresariales como capos de la mafia, tiranos y ladrones de cuello blanco. Por ejemplo, al calcular el impuesto sobre las ventas, un tendero en Santa Fe dirá «5% para el gobernador». La hostilidad hacia quienes les ha ido mejor dentro de la burguesía a veces coincide con un desprecio por quienes están abajo, y la combinación ciertamente posee un potencial fascista. Sin embargo, los ángeles superiores de la burguesía son afectuosamente populistas, por ejemplo Clarence, el ángel de George Bailey, el banquero en *It's a Wonderful Life.*

Igualdad, propiedad y trabajo intelectual honrado (con una apertura al trabajo físico en tiempos de crisis): he aquí los tres pilares. Empero, de ellos el más grande es el trabajo honrado.

[1] Huddie «Leadbelly» Ledbetter, «Bourgueois Blues», 1937 (© 1959 Folkways Music Publisher).

[2] Mencken, «Types of Men», 1922.

[3] Citado en Johnston, *Radical Middle Class,* 2003, p. 5. Esta obra contiene un buen análisis del fenómeno de la burguesía antiburguesa.

[4] Hartz, *Liberal Tradition,* 1955, basado en Tocqueville.

[5] Murphy, «American Presidents», 2004.

[6] Sobre Suiza véase Kocka, «The European Pattern», 1988 (1993), p. 26.

[7] Hobsbawm, «English Middle Class», 1988 (1993), pp. 134, 138, 145.

[8] Davidoffy Hall, *Family Fortunes,* 1987, p. 264.

[9] Graña, *Bohemian versus Bourgeois,* 1964, p. 17.

[10] Florida, *Creative Class,* 2002, p. 332.

[11] Reimpreso y traducido en Horst, *Low Sky,* 1996, p. 142. El poema se titula *Liefdesverklarig* o «Declaración de amor».

[12] En estos menesteres, los holandeses fueron quizás un poco más democráticos que los ingleses o los franceses incluso antes de la guerra. Entre los representantes de la *Bildungsbürgertum* que en el poema de Gresshof daban un paseo nocturno se encontraba un miembro de la pequeña burguesía: «un empleado menor que hoy terminó un poco temprano» (*en 't klerkje dat vandaag wat vroeger klaar is*).

[13] Johnston, *Radical Middle Class,* 2003, p. 28.

[14] Véase en *ibid.*, cap. 6, el análisis que Johnston hace de los críticos de la teoría de Lasswell-Lipset-Mayer respecto a la reacción de la pequeña burguesía.

[15] Johnston, *Radical Middle Class,* 2003, p. 13.

[16] Greenblatt, *Will in the World,* 2004, p. 76.

[17] Cabe recordar que recojo el uso popular de las palabras del *Oxford English Dictionary*.

[18] Citado en Greenblatt, *Will in the World,* 2004, p. 77.

[19] Gilman, *Women in Economics,* 1898, p. 157.

[20] Thompson, *Virtuous Marketplace,* 2000, p. 174.

[21] Citado en Johnston, *Radical Middle Class,* 2003, p. 264.

[22] Carta a John Jay, 23 de agosto de 1785. Disponible en http: //wikisource.org/wiki/Letter_to_John_Jay_August_23,_1785.

3. Sin temor a la palabra «burgués»

A primera vista no parece tratarse de una espantosa forma de vida. Aparentemente no es incompatible con las virtudes. Sin embargo, como mencioné, desde hace tiempo la palabra «burgués» por sí sola se ha convertido en un motivo de vergüenza. En 1935, el historiador holandés Johan Huizinga señaló: «En el siglo XIX, "burgués" se convirtió en el término más peyorativo, en particular de labios de socialistas y artistas, y más tarde incluso de fascistas».[1]

Debemos rescatar la palabra y a través suyo redescubrir una clase media virtuosa. En los hechos, los miembros de la clase media jamás han sido unos monstruos. Quienes por lo general lo han sido son sus enemigos declarados, de Lenin a Pol Pot, Abimael Guzmán y Osama Bin Laden. El carácter virtuoso de la clase media no se manifiesta únicamente cuando una burguesa piadosa logra escapar a las implicaciones de su posición social y se une al Partido Comunista. Con el respaldo de una educación adecuada, la posición social burguesa permite que las virtudes florezcan.

Sin embargo, el problema es que la izquierda usa la palabra «burgués» para evocar la supuesta decadencia moral de la clase media. En algunas lenguas, la palabra ha acabado por significar «déspota, avaro, egoísta, vulgar, sexista, patriarcal, fascista, *snob,* elitista, ordinario, estadunidense, palurdo, pueblerino, filisteo, ignorante, inculto, inmoral, convencional, autocomplaciente, poco caritativo, hipócrita, imperialista, antidemocrático, militarista, autoritario, materialista, no igualitario». En suma, la palabra pone nerviosa a la izquierda, pues le preocupa estar admitiendo con ella ciertas conclusiones indeseables, aun cuando esto sea totalmente falso en el caso de los dueños y administradores de los medios de producción.

La zozobra de la izquierda, así como la de algunos otros, atónitos por una frase como «las virtudes burguesas», se asoma en el libro de Simon Schama, *The Embarrasement of Riches: An Interpretation of Dutch Culture in the Golden Age* (1987). En la página 6, Schama anuncia su deseo de «rescatar a los Países Bajos del añejo estereotipo de sociedad burguesa por antonomasia». Tiene en mente a Huizinga y, detrás suyo, los coléricos juicios que sobre el país emitieron extranjeros aristócratas, comenzando con el gran duque de Alva, Fernando Álvarez de Toledo y Pimentel, y el conde de Leicester, Robert Dudley.

De acuerdo con Schama, emplear la palabra «burgués» perpetúa «el paralizante

cliché que al mismo tiempo dice demasiado y casi nada […] El resultado es una especie de enervante perenialismo histórico por el que los neerlandeses, en tanto burgueses, fueron cualquier cosa que la mente moderna entienda por burgués», lo que equivale a decir déspota, avaro, egoísta, vulgar, etc. Así, Schama prefiere una palabra distinta para sus amados neerlandeses. «Lo que había en el corazón del mundo neerlandés —afirma — era un habitante de los burgos, no un burgués.» Algo similar quiso decir en 1762 Rousseau al distinguir a un *citoyen* de un *bourgeois*.[2]

Schama busca una palabra que la desdeñosa izquierda, comenzando con Rousseau, no haya corrompido ya. Desea honrar a los ciudadanos de las tierras bajas del norte a lo largo del siglo XVII sin presuponer que eran «burgueses», en el sentido corrupto de la palabra. «El habitante de los burgos era en primer lugar un ciudadano y sólo después un *Homo economicus* […] Si una obsesión aglutinó las preocupaciones [de la *burgerij*…] ésa fue la ambigüedad moral de la buena fortuna», esa vergüenza por las riquezas.

La acepción marxista de la palabra «burgués» ha de rechazarse, pues se ha convertido en simple sinónimo de *Homo economicus,* el hombre de desenfadado egoísmo que hoy en día tanto la derecha como la izquierda identifican con la esencia de la vida de clase media. Conforme a esta creencia, el burgués es concebido como una máquina de hacer (como se dice) dinero y más dinero; gracias a una inventiva venturosa, si usted es de derecha, o a una perversa explotación, si es de izquierda.

En las primeras páginas del último y extenso capítulo de su libro, Schama finalmente va más allá. La palabra «burgués pertenece, después de todo, al vocabulario normativo de la ciencia social materialista de los siglos XIX y XX, la cual asumió que los sistemas de creencias eran apéndices del poder social. Este tipo de análisis cultural destaca por su insistencia reduccionista en un continuum social que comprende desde la división del trabajo hasta el destino del alma».[3]

Schama no se atreve a pronunciar la palabra «marxista». Las ideas no deben reducirse a la clase social marxista. «Si mi perspectiva es un tanto idealista, la opuesta es a menudo irreflexivamente materialista.»[4] Schama está en lo correcto cuando rechaza la teoría que comparten izquierda y derecha y, según la cual, por ejemplo, el «realismo» de la pintura de la Edad de Oro es «una especie de vulgar adhesión burguesa a lo concreto».[5] De ser cierto el supuesto, sería difícil explicar el entusiasmo burgués por la pintura impresionista, o en todo caso por la pintura postimpresionista, o en todo caso por la pintura expresionista abstracta. Ser burgués, coincidimos Schama y yo, no es lo mismo que ser estúpidamente prosaico y éticamente corrupto. Al igual que Schama, he aquí el objetivo medular de mi libro: celebrar las «virtudes burguesas»; si tan sólo él aceptara la palabra.

Comprar, vender, poseer, operar, administrar, planear, aconsejar, persuadir, inventar, diseñar, indagar, reportar, educar, investigar, explorar, calcular, contabilizar, defender,

enjuiciar, juzgar, curar, ayudar, regular, gobernar en Ámsterdam o en Nueva Ámsterdam, en el mundo de los negocios o en el hogar, en el siglo XVII o en la actualidad, son acciones que no producen de manera automática una salvación moral; empero, tampoco nos condenan sin más moralmente. Se parece más a una vida que oscila entre lo sagrado y lo profano.

«Ser un habitante de los burgos neerlandeses —afirma Schama— significaba evitar ser impío o desvalido.»[6] Concuerdo. «La idea de hacer dinero, lo que tanto detestaba la Iglesia calvinista, era tolerada con base en una distinción entre formas correctas e incorrectas de enriquecimiento, así como a través de un concepto de riqueza entendido como administración.»[7] Al respecto, la izquierda podría apuntar con sarcasmo, y no sin razón, que en el siglo XVII «la administración correcta» incluía piratería, venta de esclavos y explotación colonial. En la actualidad, como en la Edad de Oro, «ser neerlandés —concluye Schama— sigue significando enfrentar las ambigüedades morales del materialismo».[8] Así es.

Pero enfrentar las ambigüedades morales del materialismo constituye la vida de *cualquier* persona burguesa, sea neerlandesa o florentina, estadunidense o inglesa, japonesa o del sur de Asia. Dos siglos antes del ciudadano neerlandés de Schama, los primeros banqueros de la familia Medici, apunta Tim Parks, enfrentaron el mismo dilema ético. «Precisamente porque [Cosimo il Vecchio] está preocupado por la eternidad de su alma, está consciente de la encarnizada tensión que existe entre las exigencias antagónicas de lo sagrado y lo secular. Un hombre rico y poderoso que además es un cristiano devoto, por fuerza debe sentir ansiedad.»[9] Esta ansiedad burguesa, observa Parks, no reflejaría la situación de los últimos Medici, convertidos más en duques aristócratas que en banqueros de la alta burguesía.

Dicen que es imposible ser rico y ser amado. La creencia es que para hacerse rico es necesario robar. Incluso los ricos lo creen. Como observa Schama, la ansiedad del rico promedio se ha ganado un sitio dentro de la teoría social desde hace un siglo, comenzando con *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* de Max Weber. Aparece asimismo de manera muy tangible en los escritos sobre ética social del siglo XVIII, por ejemplo, en los elogios a la burguesía de Montesquieu y Adam Smith. Además, la tensión entre lo sagrado y lo profano, y la angustia que ésta genera, han sido una obsesión dentro del cristianismo desde el Sermón de la Montaña.

Ni el labriego hambriento ni el adinerado aristócrata tienen problemas con el dinero y el consumo. Todo se reduce a «come pan duro cuando haya» o «colma de vitrales la Iglesia». Hasta aquí no hay problema. Sin embargo, los *middenstand* viven con las ambigüedades morales del materialismo. A fin de cuentas son ellos quienes poseen mucho de esa materia y saben cómo fue adquirida. ¿Debería contabilizar el diezmo para mi Iglesia antes o después de impuestos? ¿Es una desmesura que Silas Lapham

construya una casa normal en Back Bay? ¿Debería Emma Woodhouse persuadir a Harriet de no casarse con un simple granjero?

Tal como los burgueses en los Países Bajos se disculpan hoy en día por ser ricos haciendo buenas obras, por ejemplo, la expedición a Srebrenica, también los burgueses en Estados Unidos acuden hoy a la iglesia con el mismo fin en cantidades asombrosas, y, al igual que los neerlandeses, se embarcan en misiones caritativas en el extranjero, las cuales a veces no tienen el coraje aristocrático o la fe labriega para concluir. Durante el esplendor burgués de Florencia y Venecia, las iglesias estaban decoradas exquisitamente como una forma de expiar el cobro de intereses y el abuso. A propósito, Park refiere el mausoleo y la antigua sacristía en la Basílica de San Lorenzo, comisionadas por el padre de Cosimo, el fundador de la banca, a Brunelleschi y Donatello.[10] La culpa y el orgullo de la burguesía han engalanado nuestras ciudades.

Como concede el propio Schama: «Las tensiones de un capitalismo que se empeñó en hacerse pasar por moral son las mismas en el caso de Venecia durante el siglo XVI, Ámsterdam en el XVII o Londres en el XVIII».[11] He aquí la estrategia correcta para replantear la discusión en torno al surgimiento de la burguesía, a saber, observar y analizar sus tensiones éticas. Es en cambio un error querer rechazar la palabra «burgués» como tal sólo porque algunos la usan para decir «malos jefes», o más aún rechazar la palabra «ética» sólo porque algunos la usan para decir «reglas comerciales innecesarias y casi tipificadas como delito», o la palabra «moralidad» sólo porque algunos la usan para decir «hipocresía puritana, obsesionada con el sexo».

Schama tiene un capítulo fascinante dedicado a las labores del hogar. ¿Por qué friegan los neerlandeses la entrada de sus casas? ¿Por qué en neerlandés, mas no en otras lenguas germánicas, la palabra para «limpio» es la misma que para «bello»? Los japoneses, por cierto, son parecidos. Para ambos pueblos, y no para sus vecinos, «limpieza» = «belleza» y, por lo tanto, «ser bello» tiene sentido como mandato ético: sé limpio, algo que todo mundo puede lograr. Quizá sea posible rastrear dicha estética en la sobriedad de la arquitectura doméstica japonesa, así como en los trazos igualmente «limpios» del Alto Modernismo, en el que los holandeses llegaron a sobresalir.

Schama observa que la importancia del hogar para la sociedad burguesa no «fue desde luego algo exclusivo de los Países Bajos».[12] «La casa familiar era la gracia que salvaba a la cultura neerlandesa de quedar indeleblemente mancillada por el materialismo.»[13] Nótese la imagen de polución por contacto con el mundo. La ambigüedad moral que supone una vida comercial es representada como suciedad, como el contacto con cientos de manos. El hogar holandés tiene jabón y toallas, y claridad moral. El mercado entraña grados de confianza que son ponderados cuidadosamente, niveles de habilidad, el valor relativo de un precio. En casa el hombre se abisma en los principios absolutos y sacros del amor, la obligación y el poder. Es, como decimos, su

castillo, *Het Slot,* ahí donde no tiene la obligación de calcular y negociar.

En 1652, Owen Felltham quedó maravillado ante las casas de Flandes, «la máxima belleza visual del país [cuyos] revestimientos son incluso más ricos que las fachadas; no en colgaduras [es decir, cortinas] sino en cuadros, los cuales decoran incluso las más pobres». En los registros testamentarios podemos leer que aun los neerlandeses de un nivel burgués bastante modesto dejaban al morir *cientos* de pinturas. Es probable que los herreros colgaran sobre la pared óleos a un lado de su fragua. Se ha calculado que más de un millón de pinturas salieron de los estudios de Holanda durante la Edad de Oro.

«Limpian sus casas más que sus cuerpos», observa Fellthman con desdén, y luego asume la arrogancia de un altivo protestante anglicano cuando añade que los flamencos católicos limpian más «sus cuerpos que sus almas».[14] No: de acuerdo con holandeses y flamencos, limpiar el cuerpo, la casa y las entradas es limpiar también el alma. A decir verdad, el hogar burgués del Norte de Europa no es un «castillo». Es un templo. Compárese con el carácter espiritual de la higiene personal y la limpieza doméstica entre los japoneses, si bien en este caso la costumbre no tiene un origen moderno o burgués.

Como es de esperar, en los Países Bajos «el afán por moralizar el materialismo» es presentado conforme a modelos idiosincrásicamente neerlandeses. Schama los ilustra de manera persuasiva. Por ejemplo, la palabra *overvloed* significa «abundancia, *copia*». En cambio, el sentido literal, «inundación», evocaba entre los neerlandeses las olas del mar que arrasaban las fértiles pero bajas tierras de Holanda y Zelanda: Zelanda significa «Tierra del Mar», la tierra que las olas reclaman y a las que al mismo tiempo hace frente con arrojo. Entre los autocríticos calvinistas, la imagen evocaba los diques que cada 10 años aproximadamente quedaban anegados aquí y allá, provocando más o menos cada siglo enormes desastres regionales que serían recordados por generaciones: por ejemplo, el día de santa Isabel en 1421, cuando de manera abrupta 72 pueblos en Zelanda fueron tragados por el mar durante la noche y más de 100 000 personas murieron ahogadas, o más recientemente, el 31 de enero de 1953. Un célebre poema contemporáneo habla del «sonido del agua, con sus eternos desastres, temido y escuchado» *(de stem van het wáter met zijn eeuwige rampen / gevreesd en gehoord).* El desbordamiento de las aguas aparece con insistencia en la preocupación por un desbordamiento de *riquezas*.

La abundancia material se asemeja a una fuerza natural que lo arrasa todo. Nada es más abundante que el mar. Quedar privado de la necesidad de trabajar a causa de una riqueza desbordante era malo, no bueno, pues se trataba de burgueses, gente que apreciaba el trabajo. Existe en neerlandés una palabra aterradora, *kwelwater,* el agua que silenciosamente se filtra a través de un dique en apariencia sólido. La etimología popular asocia la palabra con *kwellen,* «atormentar, torturar». Cualquier calvinista, al menos el rigorista *predikant* que a partir de 1619 reclamaba superioridad en asuntos religiosos dentro de la República, no dudaría en ampliar su significado a las filtraciones que

corrompen el alma. El temor de los neerlandeses a «ahogarse en la indigencia y su pavor [al agua] tuvo su contrapeso exacto en su temor a ahogarse en el lujo y el pecado [de la riqueza]».[15] Los neerlandeses le robaron la tierra al mar y les preocupaba que la naturaleza o la naturaleza humana volvieran para reclamar lo suyo. «Limpiemos la entrada de nuestras casas y nuestras almas», repetían preocupados mientras trabajaban.

Pero, ¿es el esfuerzo moral algo particularmente neerlandés? *Ik denk het niet.* No creo que sólo los neerlandeses hayan moralizado su riqueza y otros burgueses no.

La burguesía estadunidense, por ejemplo, moraliza su riqueza al tomarla como una simple recompensa al arrojo vaquero, o como un evangelio filantrópico del tipo Carnegie/Mellon, o como una fe democrática en la oportunidad aprovechada. La burguesía india moraliza su riqueza como el favor del dios Ganesha o como la expresión de méritos espirituales acumulados en una vida anterior o como el acto de proveer lo necesario a esos primos incómodos. Desde luego, entendido como conducta, el materialismo más burdo, aquel que no se refiere con sinceridad a lo trascendente, es muy común en todas las sociedades, burguesas o no. Sin embargo, es la doctrina oficial de nadie. Las doctrinas oficiales son sobre lo trascendente, sobre el más allá. No hay ser humano que no lo anhele.

Schama no traza suficientes paralelos con otros países como para considerar excepcional el caso de los Países Bajos. El mismo problema puede apreciarse entre los historiadores de Estados Unidos, centrados exclusivamente en testimonios estadunidenses que hacen de este país un caso excepcional. La propia frase «excepcionalismo estadunidense» al parecer fue acuñada en la década de 1920 mientras los comunistas debatían las razones por la que Estados Unidos no respondían al socialismo como Europa.[16] Los excepcionalismos son mitos fundadores.

En realidad, la actitud de los neerlandeses no fue excepcional; simplemente fueron un poco precoces comparados con los ingleses o los franceses, y un poco tardíos respecto a florentinos y venecianos. Los Países Bajos fueron las primeras regiones en el norte de Europa que alcanzaron una urbanización completa.[17] En 1467, Carlos, el duque de Burgundy, gobernó una región rica en ciudades, comparable sólo con el norte de Italia. En 1600, el norte de los Países Bajos contaba con 19 ciudades de más de 10 000 habitantes contra sólo seis en una Gran Bretaña cinco o seis veces más grandes en población total.[18] En 1600, uno de cada cuatro neerlandeses del norte, según los cálculos de Jan de Vries, vivía en ciudades de 10 000 o más habitantes; uno de cada cinco en los Países Bajos Españoles, es decir, Bélgica; tan sólo uno de cada 17 ingleses hacían lo mismo.[19] Los Países Bajos conformaron la primera sociedad burguesa del norte de Europa. Digo *burguesa* a fin de mantener la comparación con otras sociedades, por ejemplo la estadunidense.

Es ésta una razón para preservar la palabra «burgués». La misma no tiene por qué

significar «miserable egoísta». Ni Dios ni la naturaleza ni Humpty Dumpty deciden el significado de las palabras. Somos nosotros. «Burgués» puede significar —si quisiéramos usar así la palabra y pudiéramos sobreponernos al temor que infunde Marx— «citadino que ejerce una profesión honrada o posee un negocio o se desempeña en una posición administrativa en el negocio de alguien más, incluyendo las empresas gubernamentales sin fines de lucro».

Una persona así enfrenta un conjunto particular de problemas éticos. Tiene la agobiante tarea ética de aprender a aconsejar y al mismo tiempo mantener la prudencia, vender y no obstante amar a los demás, ser un jefe y al mismo tiempo ser justo, servir como burócrata y no obstante ser valeroso, ser un científico y al mismo tiempo un creyente. Schama tiene la razón al subrayar las tensiones éticas del capitalismo. Empero, los Países Bajos son sólo un primer temprano —tal como lo fueron antes venecianos, florentinos y genoveses, precedidos por la Liga Hanseática, y más tarde los habitantes de Osaka y Singapur— de una clase social hoy presente en todo el mundo y de un dilema ético hoy también mundial, a saber, las tensiones del legado burgués. Evitar la palabra como tal por miedo a sus acrecencias histórico-materialistas no sirve de nada. La manera de refutar el materialismo histórico es examinar la realidad material y espiritual, como lo hace Schama. Evitar la palabra que empieza con «b» no ayuda en nada.

Como sea, ¿por qué no sumarse al prejuicio generalizado y usar en cambio «clase media» o «grupo promedio» o «el sector empresarial, profesional, de los grandes burócratas y empresarios», o «el estatus socioeconómico I y II, así como los miembros de los niveles superiores III y IV», o incluso, con Schama, el «habitante de los burgos», si a fin de cuentas son a ellos a quienes me refiero?

Bueno, reconozco cierta terquedad de mi parte aquí, un deseo de atenuar la corrupción de palabras con gran riqueza semántica. Por ejemplo, la palabra «retórica», que a lo largo de dos milenos significó «ofrecer buenas razones», se corrompió a partir del siglo XVII hasta convertirse en inglés —me imagino que no menos que en otras lenguas europeas— en una de las muchas palabras para decir «discurso *falso*». Recuperémosla. «Anarquismo», que en griego significa «sin un gobernante», es decir, sin un Estado todopoderoso, se ha corrompido desde finales del siglo XIX en el inglés de Estados Unidos hasta convertirse en una palabra más para designar el acto nihilista de arrojar bombas. Recuperémosla. «Feminismo», palabra que originalmente designaba la defensa a favor de la prosperidad de las mujeres, se ha corrompido desde la década de 1970 en algunas mentes hasta convertirse en un término más para referirse al odio contra los hombres y la quema de sostenes. De ahí la siguiente afirmación de Bob Hope: «Las feministas quemas sus sostenes y luego se quejan de la falta de apoyo». Recuperémosla también.

Quiero recuperar la palabra «burgués» rescatándola de sus enemigos. La palabra

«capitalista», que de acuerdo con los comunistas de la década de 1880 designaba a aquellos que con codicia monopolizaban los medios de producción, fue rescatada un siglo después para significar «defensor y actor del libre mercado». «Cuáquero» y «conservador» (inglés *tory*) fueron en un origen palabras despectivas, cuyas víctimas gradualmente hicieron suyas hasta volverlas respetables.

En abril de 1566, 200 aristócratas de los Países Bajos, armados y afines al protestantismo, hicieron una petición a Margaret de Parma, la regidora de Felipe el Católico en Bruselas, conminándola a que les concediera tolerancia religiosa. Uno de sus consejeros le recomendó no hacerles caso, pues se trataba de simples *gueux,* «pordioseros», según dijo en su francés aristócrata, sin reparar que los propios quejosos eran aristócratas francófonos.

La nobleza neerlandesa se apropió de la palabra y a partir de entonces con orgullo se llamaron a sí mismos Pordioseros (holandés *Geuzen*). El barón Henry Brederode, su líder, recibió el título de Le Grand Gueux. Ese verano también los iconoclastas protestantes reclamaron la nueva palabra. *Vivent les Gueux!,* gritaban los revoltosos en Amberes, o quizá *Leven de Geuzen,* mientras arrasaban con siglos de arte religioso.[20]

La palabra ha mantenido su vigencia en neerlandés. En 1568, un grupo que se dedicaba a asesinar sacerdotes católicos se autodenominó los *Bosgeuzen,* Pordioseros del Bosque. La flota pirata que en 1572 recuperó el puerto de Brill, bajo control español, se llamaba *Watergeuzen,* Pordioseros del Mar. Los calvinistas ortodoxos que en 1616 marcharon para terminar con la tolerancia se autodenominaron los Pordioseros de la Tierra. Uno de los periódicos ilegales durante la ocupación alemana de la segunda Guerra Mundial se llamaba *De Geus, El pordiosero.* En neerlandés, la palabra común para designar esta inversión en el sentido de un término despectivo es *geuzennamen*.

Espero hacer de la palabra «burgués» un *geuzennaam,* transformar un término despectivo en uno honorable.

[1] Huizinga, «Spirit of the Netherlands», 1935 (1968), p. 111.

[2] *El contrato social,* libro 1, hacia el final del capítulo 6, nota a pie de página. Ya Mansfield había notado esto en «Liberty and Virtue», 2003, p. 9. En la nota afirma Rousseau: «Al expresarse de nuestros ciudadanos y burgueses, [Jean] Bodin cometió una terrible equivocación al confundir a los unos con los otros» (http://un2sg4.unige.ch/athena/rousseau/jjr_cont.html#4).

[3] Schama, *Embarrassment,* 1987, p. 568.

[4] *Ibid.*, p. 567.

[5] *Ibid.,* p. 11.

[6] *Ibid.,* p. 420.

[7] *Idem*.

[8] *Ibid.,* p. 609.

[9] Parks, «Cosimos», 2002, p. 75.

[10] *Idem*.

[11] Schama, *Embarrassment,* 1987, p. 49.

[12] *Ibid.,* p. 399.

[13] *Ibid.,* p. 388.

[14] Felltham, *A Brief Character of the Low Countries,* 1652, citado en Gross, *The New Oxford Book of English Prose,* 2000, pp. 95-96.

[15] Schama, *Embarrassment,* 1987, p. 47.

[16] Ross, «American Exceptionalism», 1995, p. 22.

[17] De Vries, *European Urbanization,* 1984, pp. 270-277, citado en Maddison, *World Economy,* 2001, p. 54. Compárese, sin embargo, con los burgueses en el norte de Italia en ciudades como Milán, Venecia, Florencia, Génova, Pisa, Siena y otras similares. En 1600 sólo París y Londres formaban parte del club de las poblaciones de más de 100 000 habitantes al lado de Nápoles, Venecia, Milán, Roma y Palermo.

[18] Israel, *Dutch Republic,* 1995, pp. 115, 328; Maddison, *World Economy,* 2001, p. 54.

[19] De Vries, *European Urbanization,* 1984, pp. 30, 36, 39 y 46, citado en Maddison, *World Economy,* 2001, p. 248.

[20] «Vivent les Gueux», Israel, *Dutch Republic,* 1995, p. 148.

PRIMERA PARTE

Las virtudes cristianas y femeninas: el amor

I have loved, God knows,
I've done my share of that.
And some of them
Have loved me back.
And some have not.
Love, I've found,
Is answerable only to itself.

HELEN MCCLOSKEY,
de «The Flow»

4. La primera virtud: amor profano y sagrado

Es posible imaginar el amor como un compromiso voluntario con el verdadero bienestar de otra persona.[1] De manera convencional, el amor se identifica con lo «femenino», lo que lo habría hecho poco atractivo para Nietzsche o Aristóteles. Según el estereotipo, de las siete virtudes —valentía, templanza, justicia, prudencia, fe, esperanza y amor— la valentía es, repito, típicamente masculina, el amor típicamente femenino. «El amor es el nombre genérico que se da a la cualidad del afecto», decía Iris Murdoch, lo que a un hombre parecerá sospechosamente empalagoso.[2] «El desdén hacia […] palabras como "amor" y "entrega" —apunta la crítica literaria Jane Tompkins— es parte de las medidas represoras que los intelectuales [varones] dentro de la academia infligen sin cesar contra los sentimientos, contra las mujeres, contra la esfera personal.»[3]

Asignar un género a las virtudes pone nerviosos incluso a los cristianos. Desde siempre ha sido un dolor de cabeza para la ética cristiana. Como escribiera alguna vez Basil Willey: «Es probable que siempre haya existido una contradicción latente entre nuestra fingida pretensión formal de cumplir a cabalidad con el estándar cristiano y el ideal pagano de "caballero", el mismo que nosotros [los varones] siempre hemos admirado y deseado practicar».[4] El jansenista francés Pierre Nicole escribió en 1671: «Existe una infinidad de pequeñas cosas que nos son sumamente necesarias para vivir, son gratuitas y no pueden negociarse: sólo a través del amor es posible comprarlas». Vienen a la mente los economistas (varones) contemporáneos que conciben el amor como un intercambio. No en vano Nicole afirmó: «La civilidad humana […] no es sino una especie de intercambio de amor propio, por el que uno espera que surja el amor de los otros a cambio de mi afecto».[5]

Aproximadamente desde 1958, un nutrido grupo de mujeres con tablas para la filosofía, entre ellas Elizabeth Anscombe, Philippa Foot, Judith Shklar, Iris Murdoch, Carol Gilligan, Nel Noddings, Mary Midgley, Martha Nussbaum, Sissela Bok, Amélie Rorty, Susan Wolf, Nancy Chodorow, Joan Tronto, Virginia Held, Annette Baier y Rosalind Hursthouse se han acercado a la ética desde una perspectiva femenina y han insistido en que el amor *no* es amor propio. (Extrañamente, por mucho tiempo la teoría ética fue un asunto de varones. Me imagino que se debió a que la «teoría» en general fue por mucho tiempo un asunto de varones. Desde Safo hasta Virginia Woolf, las mujeres desarrollaron su pensamiento ético a través de poemas y relatos, no de filosofía.)

Me parece que la versión moderna del planteamiento aristotélico ha sido notablemente femenina. Sus líderes han sido mujeres, aunque, como notó Kathryn Morgan, ninguna una «estrella» tipo John Rawls o Robert Nozick. «La comunidad de mujeres dedicadas al pensamiento teórico ha venido a poner en entredicho el modelo mismo del yo individual autónomo, el cual es intrínseco a una tradición predominantemente masculina e individualista […] Nosotras experimentamos el ser como trabajo común, como una tarea compartida.»[6] Aseemos la cocina. Cero líderes. Hablemos en segunda persona, no en primera, *tua,* la forma latina para «tu».

La teología, la ética, la ciencia sobre el amor no es las de las novelas románticas del género *bodice-ripper*.[*] Hoy en día es difícil ir más allá de la idea romántica del amor, según la cual uno se entrega a él sin ninguna restricción ética. Stendhal, por ejemplo, escribió un extenso tratado sobre el tema en 1822, *De l'amour,* donde rechaza cualquier tipo de amor que no sea una versión adolescente de *eros*. Alice Munro define *eros* como una «alegría acompañada de cosquilleos en la presencia de la otra persona»; Nick Hornby como «un deseo incontenible por alguien que no conocemos muy bien».[7]

Este tipo de «amor» es, como señaló C. S. Lewis, una de las pequeñas bromas de Dios, a saber, «que una pasión tan encumbrada, en apariencia trascendente, como Eros, esté así asociada en incongruente simbiosis con un apetito carnal […] Somos criaturas complejas, animales racionales; por un lado, nos parecemos a los ángeles; por el otro, a los gatos».[8] Dar rienda suelta a nuestro gato interior difícilmente podría considerarse una virtud. Sería el vicio de la lujuria, un «amor» sin el equilibrio que aportan otras virtudes, rendirse a la pasión.

Empero, *eros* no es ajeno a la ética. Como menciona Lewis, puede hacernos tocar el cielo. *El cantar de los cantares* es erótico y al mismo tiempo religioso, amoroso y Amoroso. El tipo de *eros* que exploran, por ejemplo, las novelas de Jane Austen, difícilmente puede considerarse instintivo o animal. Es ético, es decir, busca educar la voluntad de camino a un buen carácter; de hecho, tiene que ver precisamente con conocer el carácter de la otra persona.

Mr. Knightley (nótese el nombre) reprende a Emma por burlarse de la pobre Miss Bates. Al instante Emma siente vergüenza y al final amor. Como apunta John Casey: «En alguna medida, el amor de Emma por Mr. Knightley tiene que ver con un sentido de rectitud y autoridad moral».[9] El resultado es un matrimonio entre dos auténticas mentalidades éticas, no simples cuerpos entrelazados. Algo similar puede apreciarse en las uniones homosexuales, por ejemplo, el matrimonio de Stein y Toklas, o la relación entre Sócrates y Carmides. La profunda y peculiar amistad que existe entre los amantes, ese deseo transformado en admiración, no es pecado.

Al imaginar un Otro misterioso, la antropología del «matrimonio tradicional» hace sentir

superior al hombre moderno. Mucha gente piensa que el matrimonio romántico moderno desplazó a los matrimonios arreglados, presuntamente privados de amor, de las sociedades «tradicionales»; aunque, cabe notar, las mujeres en matrimonios arreglados suelen tener una opinión distinta.

La ausencia de amor en las sociedades tradicionales parece ser en cualquier caso un mito. Los casamientos por amor y las mujeres con una independencia económica fueron muy comunes, por ejemplo, en Europa. En el siglo XIII, santo Tomás de Aquino condenó la poligamia precisamente porque reduce la esposa a una esclava, a simple posesión.[10] Santo Tomás sitúa el amor conyugal en un nivel superior incluso a la amistad entre varones, tan cara a su tradición, en particular la tradición de Cicerón.[11] Un poco antes de santo Tomás, los judíos habían prohibido la poligamia con argumentos similares. El antropólogo histórico Alan Macfarlane considera que dentro de la sociedad inglesa el «matrimonio basado en la amistad es tan antiguo como» la historia del país y a menudo fue concebido como la unión de dos almas, lo que recuerda la metáfora de Platón en el *Simposio*. Al respecto, Macfarlane cita el «Lamento de una esposa» traducido del inglés antiguo como sigue: «We have vowed / Full many a time that naught should come between us / But death alone, and nothing else at all».[12]

En suma, «el amor y el matrimonio / van juntos como caballo y carruaje», no es una invención burguesa moderna, como creían por ejemplo Marx y, sobre todo, Engels. En este sentido, de acuerdo con Macfarlane, los ingleses siempre han sido burgueses. Su postura se ve confirmada desde un frente inesperado: el ya citado E. P. Thompson, quien en 1965 escribió sobre una «trayectoria burguesa que se extiende [en Inglaterra] desde el siglo XII hasta nuestros días». «La ideología central» de la sociedad inglesa, escribe Macfarlane, ha sido *siempre* «un modelo familiar [nuclear, centrado en marido y mujer, no en los hijos ni en los ancestros ni en el clan], una filosofía individualista» que permite alcanzar las «metas… [de la] igualdad sexual, el bienestar material y no la miseria, y la responsabilidad sobre nuestras decisiones».[13] Las virtudes burguesas.

Esperaríamos algo similar en el caso de los neerlandeses, que en los siglos xi y XII se aventuraron en una marisma, la hicieron suya y la cultivaron con tesón levantando diques, a diferencia de los jardines musulmanes de la península ibérica ganados mediante una heroica *reconquista*. En una región inhóspita y sin guerras, las esposas son demasiado útiles como para devaluarlas, lo que tal vez explique la autonomía de las mujeres neerlandesas en comparación con las españolas del siglo XVII o incluso las francesas.

De acuerdo con estudios recientes, la supuesta novedad del amor moderno es paralela a una supuesta ruptura, a lo largo de los siglos XVI y XVII, en el concepto europeo de infancia. La tesis fue defendida por primera vez en 1960 por el historiador francés Philippe Ariès, y luego confirmada por Edward Shorter, en relación con Estados Unidos,

y Lawrence Stone en relación con los ingleses. La familia burguesa contra la que se rebelaron los jóvenes de la década de 1960 fue concebida, según el retrato de Eamon Duffy en una reseña reciente, como «opresora; deserotizaba a los niños y las mujeres; transformaba a las esposas en máquinas de engendrar hijos y a los niños en versiones subordinadas de sus padres».[14] Sin embargo, la interpretación antiburguesa de la década de 1960 respecto a la vieja y la nueva familia parece hoy ser errónea, al igual que la ausencia de amor en el matrimonio de las sociedades tradicionales. «Hasta donde alcanza nuestra mirada histórica —escribe Linda Pollock (obsérvese la similitud con las palabras de Macfarlane)—, la mayoría de las parejas amaba a sus hijos, lloraba su muerte y de manera consciente se ocupaba de su crianza.»[15] El historiador de la vida social romana, Richard Saller, afirma algo similar.[16] El amor es continuo e incluso, podría especularse, inalterable. Por ejemplo, a finales del siglo XIV en Inglaterra el poeta de *Pearl* añoraba a su hija muerta con un anhelo reconfigurado como Amor a Dios, como ocurre en *El cantar de los cantares.*

Las expresiones de amor varían de una cultura a otra, de una época a otra, pero en ningún lado están ausentes. Los padres aman a sus hijos, las esposas a sus maridos y viceversa. Anne Bradstreet, la colona puritana de Massachusetts, describió en 1656 el sentimiento de pérdida tras la partida de sus hijos, imaginados como aves («Cuatro gallos eran, y gallinas el resto»). Su único consuelo es ahora beneficiarse con su bienestar: «Adiós mis pajarillos, adiós *adieu,* / Feliz soy, si estoy bien con ustedes.»[17] Es posible distinguir en su poesía un tono utilitario o convencional, pero esto parece ser una lectura incorrecta. Lo mismo vale para el amor conyugal. De hecho, los puritanos son famosos por haber insistido en una relación amorosa, no servil, entre marido y mujer. «A mi querido y amoroso marido» expresa algo más que un patriarcado puritano:

> Si alguna vez dos fueron uno, entonces seguramente nosotros lo seremos.
> Si alguna vez el hombre fue amado por la esposa, entonces tú lo serás.
> Si alguna vez la esposa fue feliz con un hombre,
> Entonces véanme a mí, oh mujeres, si pueden.[18]

El amor manda.

El amor puede asimismo entenderse como una virtud «labriega»; el título moderno sería «proletaria». Se afirma que la valentía es sobre todo la virtud del aristócrata; la prudencia la del burgués. Amor, valentía y prudencia. Mientras presenciaba una procesión religiosa una noche a finales de la década de 1930 en una aldea de pescadores en Portugal, Simone Weil, una judía secular francesa de camino al cristianismo, comprendió perfectamente que «por encima de cualquier cosa el cristianismo es la religión de los esclavos, que los esclavos, entre ellos yo misma, no pueden evitar pertenecer a ella».[19]

El amor —incluso entendido en su aspecto social como una solidaridad abstracta— es pacífico, cristiano y dócil. Es la «moral de esclavos» de Nietzsche, subordinada a las virtudes griegas y aristócratas que él admiraba. Aristóteles también las admiraba y además despreciaba cualquier tipo de amor que no fuera la amistad entre varones. Como señala Alasdair MacIntyre: «Aristóteles desde luego no hubiera sentido aprecio por Jesucristo y le habría horrorizado san Pablo» y su embarazoso discurso sobre el amor.[20] Los paganos no padecían el amor, al menos no en su filosofía.

Me parece que el aspecto femenino de la forma —cruda, dicotómica: amor o valentía — como la gente se expresa respecto al ejercicio de la voluntad para hacer el bien, también podría calificarse como cristiano. Uso aquí la palabra «cristiano» en un sentido evocativo y no excluyente. Mi propósito no es exaltar el cristianismo o condenar a los no cristianos. Estoy bien consciente de que la cristiandad no siempre ha sido un festival del amor, como bien lo saben musulmanes, albigenses, judíos y husitas. Una monja budista que conozco me ha enseñado virtudes tan puntuales como las de los mejores monjes cristianos, y he presenciado la virtud del amor en muchos ateos y anticlericales amorosos. Aunque soy cristiana —para ser más precisos, episcopaliana progresista, la vertiente casi cuáquera de los *Frozen Chosen,* como se nos conoce—, tampoco pretendo defender el cristianismo como la religión que trajo una nueva ética al mundo. Empero, en el discurso de los cristianos literales algunas virtudes han adquirido un matiz que ha llegado a la mente y el corazón de los *no* creyentes en el Occidente burgués, invistiendo la fe con una carga semántica de duda.[21] Por lo tanto, le ruego que sea indulgente conmigo —si le apetece puede poner en práctica la caridad cristiana— cada vez que uso la palabra con esa carga semántica.

Antes del cristianismo, las virtudes más admiradas en Occidente, las «virtudes paganas», fueron masculinas y guerreras, no femeninas ni amorosas. De acuerdo con Platón, eran cuatro: en primer lugar, el arrojo físico y otras expresiones de valor, luego la templanza, la justicia y la prudencia.[22] Las mismas fueron retomadas por otros pueblos paganos, así como por judíos y cristianos, con paralelos en la tradición china, entre otras, y bautizadas por san Ambrosio en el siglo iv d.C. como las virtudes «cardinales». Por ejemplo, el Libro de la Sabiduría (8.7) «enseña la templanza y la prudencia, / la justicia y el valor; / no hay en la vida virtudes más provechosas para los hombres que éstas». Por su parte, IV Macabeos —un ejemplo de «judíos pensando como griegos», en las palabras de Luke Timothy Johnson— reinterpreta la ley judía como expresión de una ley natural que comprende la prudencia, la justicia, la valentía y la templanza (véase por ejemplo, 1.2-4, 18).[23] «Cardinal» significa «coyuntural» o, por extensión, los cuatro puntos imaginarios alrededor de los cuales gira la Tierra. De modo similar, las cuatro virtudes permiten que gire el mundo pagano, en la ausencia del amor cristiano o el romántico.

Las virtudes cristianas, como se les conoce, o virtudes «teologales», como las llamaba santo Tomás de Aquino y su tradición, son tres. Por ejemplo, san Pablo afirmó: «Ahora permanecen estas tres: la fe, la esperanza y la caridad», ágape, el amor espiritual, «la amistad divina de los hombres agraciados».[24] Antes de redactar I Corintios, san Pablo estaba acostumbrado a agrupar las virtudes (véase, por ejemplo, I Tesalonicenses 1.3, 5.8), como quizá lo estuvieron otros cristianos antes de él. En la Biblia del rey Jaime I, así como en algunas traducciones a otras lenguas, por ejemplo, la de Louis Segond, *La sainte Bible* (1910), la palabra «caridad» (inglés *charity*) se usa con el fin de trazar una diferencia entre el Amor superior y los amores inferiores. «Caridad» o *charité* es la palabra que traduce el griego *agape,* amor espiritual, el cual es distinto de eros, el amor físico, y *philia,* la amistad.

En general, la gente lee I Corintios 13 como una invitación a amar al esposo o la novia, y con ese fin el pasaje aparece a menudo en tarjetas de felicitación. No es eso lo que san Pablo tenía en mente. Las lenguas europeas modernas —para confusión de los románticos, enamorados del amor— usan la misma palabra, «amor», para ágape y *eros*. Más aún, antes de que las inquietudes de género de la época contemporánea injirieran sobre su uso, en lenguas como el francés, el inglés, el italiano y el alemán, «amor» se empleaba también para *philia,* la amistad de un hombre hacia otro hombre y de una mujer hacia otra mujer. Así pues, la palabra «amor» significaba estas cuatro cosas juntas: el amor de Dios por nosotros, nuestro amor hacia Dios, el amor entre humanos con una carga sexual y el amor entre humanos sin una carga sexual. Por ejemplo, en francés, *amour* más o menos cubre el mismo campo semántico que *love* tiene en inglés.

En latín, por su parte, *amor/cāritas/amicitia* son términos paralelos a las distinciones en griego entre *eros/agape/philia*. En Roma, *cāritas* se derivó de *cārus,* «caro», al mismo tiempo algo «costoso» y «preciado», y significaba «estimación» o «gran aprecio», lo que C. S. Lewis llamaba «amor apreciativo», lo opuesto al amor-deseo.[25] Sin embargo, en las lenguas modernas estas diferencias se difuminan en la palabra «amor». El intento en francés de transformar *charité* en la palabra para «ágape» no funcionó, como tampoco funcionó *charity* con ese mismo fin en inglés. Revisiones posteriores de la Biblia de Louis Segond finalmente cedieron y usaron *amour,* tal como las traducciones modernas inglesas usan *love,* con sus ambigüedades vulgares.

Amor, caridad, *cāritas* o ágape es la más grande de las tres virtudes teologales del cristianismo, pues constituye la esencia misma del Dios cristiano, tan distinto a sus predecesores, al menos en su opinión. La esperanza y la fe no tienen ningún sentido en un dios providencial y eterno. Sólo las criaturas finitas necesitan tales virtudes. Por su parte, el Dios cristiano no «necesita» ágape. Él la otorga por medio de su gracia. Nadie habría acusado a Zeus de *amar* a los seres humanos, excepto quizás en un sentido vulgarmente erótico. (Diosas como Atenea parecen asumir una personalidad más

maternal y menos dominante en términos sexuales respecto a los mortales favorecidos con su gracia.) Yavé exigía en sacrificio a los hijos de otros, por ejemplo, los de Abraham, pero nunca reveló un plan amoroso que contemplara sacrificar al suyo propio, excepto en una lectura tendenciosa de lo que algunos cristianos llaman el Antiguo Testamento. Empero, de acuerdo con Juan el Evangelista, el Dios cristiano amaba tanto al mundo que desde el principio de los tiempos decretó que su único hijo engendrado padeciera a fondo una muerte humana, sin un conocimiento definitivo sobre su divinidad. Norman Mailer —y quién más— escribió una novela apasionante sobre el tema, *The Gospel According to the Son* (1997), centrada en las dudas de Jesús a la luz del Salmo 22: «¡Dios mío, Dios mío! ¿Por qué abandonaste?»

Aunque la dimensión cristiana o teologal del Amor puede traerse a la Tierra, mantiene siempre un aura trascendente. El amor no se reduce al cosquilleo terrenal de la lujuria, *eros*. Los poetas románticos *amaban* la naturaleza. En 1819, Giacomo Leopardi abre su más célebre poema con *Sempre caro mi fu quest'ermo colle.* Como en muchos otros casos, también en éste adopta el elevado patrón romántico naturaleza-reflexión-naturaleza.

Por su parte, William Wordsworth, como apunta el crítico Geoffrey Hartman, sólo tenía una cosa clara cuando comenzó a escribir su poema «Tintern Abbey» (1798): «El afecto que la naturaleza le merece *por el bien de ésta*».[26] Contra los deseos del economista moderno, la naturaleza no debe *usarse* a favor de una función utilitarista, y ni siquiera como ejemplo moral, como lo hicieron con tanto desenfado los poetas antes y después de Wordswoth; los sonetos de Shakespeare o la lírica de Housman, por ejemplo. Matthew Arnold inicia su poema «Dover Beach» (1851) con los imponentes y diáfanos acantilados de Inglaterra, a continuación reflexiona sobre el Mar de la Fe, y concluye con un campo de batalla, trastocando la serena bahía y el fragrante aire nocturno con los que abre el poema. Las tradiciones pastorales se ven alteradas con fines intelectuales.

En cambio, la naturaleza de Wordsworth en «Tintern Abbey», repito, en modo alguno está ahí para ser *usada*. Es algo simplemente para amarse, *amandum,* con alegría. Nótese el paralelo con el amor de Dios. «Estas aguas […] / con un suave murmullo tierra adentro […] / una escena silvestre y solitaria» no elevan la presión sanguínea del poeta ni traen a su mente la turbia marea de la miseria humana. Simplemente «despiertan / pensamientos de un retiro más profundo; y conectan / el paisaje con la quietud del cielo». Nada *sigue*. Es amor apreciativo puro, ágape terrenal.

Como señala el teólogo David Klemm, «la gracia material» es la experiencia en el mundo por la que «recupero mi ser para mí mismo» al ser la presencia de Dios.[27] «Desde hace mucho / devoto de la Naturaleza, aquí llegué / infatigable en ese oficio.» Un «devoto», no alguien que «disfruta» o «usa», tampoco un «cliente de parque nacional». Hartman afirma: «Esta dialéctica del amor da forma a su pensamiento

completo […] El entendimiento de Wordsworth se caracteriza por una ausencia generalizada de la voluntad para alcanzar un conocimiento relacional».[28] No debe sorprendernos que Wordsworth pronto se convirtiera en el solaz de Mill cuando su Utilitarista vida empezó a deteriorase.[29]

Un miembro actual del Partido Verde puede dar una respuesta utilitaria, lógica, instrumental, basada en información científica, a la pregunta sobre *por qué* ama la naturaleza. Puede sostener, por ejemplo, que la perca tiene un uso similar al de los canarios en las minas de carbón, al presagiar un desastre que querría evitar aun quien no ama la naturaleza. Sin embargo, incluso si la perca no tuviera un uso mundano, de cualquier modo el ambientalista la seguiría amando. Usted puede preguntarse por qué lo ama su madre. Simplemente lo hace. Un amor así no tiene un uso externo. Es un sacrificio, volver algo sagrado.

El arcángel Rafael exhorta a Adán a no convertir a Eva, en su amor por ella, en su dios. Milton combina la doctrina aristotélica del justo medio y la doctrina del neoplatonismo y san Agustín sobre el amor humano como esa chispa que brota de una piedra trascendente. Dice Rafael:

En amar haces Bien, no en apasionarte,
Pues pasión no es verdadero amor; los pensamientos
El amor purifica y el corazón agranda, y se asienta
En la razón, y es juicioso, es la escalera
En que puedes lograr subir hasta el amor del Cielo [es decir, ágape];
Amor no se hunde en el placer carnal, por esto
Entre las bestias no se ha hallado la pareja que era digna de ti.[30]

Nótese el papel que desempeñan las otras virtudes paganas al impedir que el amor se corrompa en lujuria: prudencia («razón»), justicia («juicioso») y templanza («no se hunde en el placer carnal»). Obsérvese asimismo la ambigüedad típicamente miltoniana en la palabra «escalera» (inglés, *scale*) al final del verso. El lector es tomado por sorpresa, llevado de la *scale,* la «balanza» asociada con la templanza y la justicia, a la *scale (scalae),* en el sentido de una escalera que asciende al amor divino.

Adán debe ver a Eva como una chispa *de lo divino,* tal como uno puede apreciar esa chispa en *Mujer leyendo una carta* de Vermeer, en los *Principia* de Newton, o en *Paraíso perdido.* En sintonía con la teología de santo Tomás y Milton, y contra la de san Pablo, Agustín, Descartes, Spinoza y Kant, el sacerdote, novelista y sociólogo Andrew Greeley insistió en la maldad de *eros,* y en ese contexto afirmó: «Dios acecha en el ardor del amor humano y se nos revela a través suyo».[31]

[1] Véase por ejemplo Budziszewski, «Escape from Nihilism», s. f.

[2] Murdoch, «Sovereignty of Good», 1967, p. 103.

[3] Tompkins, «Me and My Shadow», 1987 (2001), p. 2143.

[4] Willey, *English Moralists,* 1964, pp. 107-108.

[5] *Essais de morale* (1671), en Clark (ed.), *Commerce, Culture,* 2003, pp. 57, 59.

[6] Morgan, citada en Held, *Feminist Morality,* 1993, pp. 48-49.

* Novelas cuya portada tradicionalmente presenta a una mujer sumisa a la que un hombre dominante desgarra el corsé. [T.]

[7] Hornby, *How to Be Good,* 2001, p. 200; Munro, «Nettles», en Munro, *Hateship,* 2003.

[8] Lewis, *Four Loves,* 1960, p. 142.

[9] Casey, *Pagan Virtue,* 1960, p. 163.

[10] *Summa contra gentiles,* c. 1259-1264, libro 3, parte 3, cap. 124, «Que el matrimonio ha de celebrarse entre un hombre y una mujer».

[11] Para Platón, desde luego, el amor conyugal valía tanto para las uniones heterosexuales como para las homosexuales. La «Esposa de Bath» contrajo nupcias cinco veces, pero estudios recientes han demostrado que las uniones *homosexuales* fueron reconocidas de manera rutinaria en la Edad Media y el Renacimiento en el mismo sitio (Boswell, *Same Sex Unions,* 1994, pp. 191, 264, 267, 280-281).

[12] Macfarlane, *Riddle of the Modern,* pp. 176, 183, 189.

[13] *Ibid.,* pp. 199, 175 (citando a Steele), p. 336 (citando a Thompson), p. 343.

[14] Duffy, «Cradle Will Rock», 2002, p. 61.

[15] Citado en Duffy, *op. cit.,* p. 62.

[16] Saller, «Family Values in Ancient Rome», 2001, disponible en http://fathom.lib.uchicago.edu/1/777777121908/.

[17] Bradstreet, *Works,* 1678, pp. 232, 234.

[18] *Ibid.,* p. 225.

[19] Citado en Cole, *Simone Weil,* 2001, p. 116.

[20] MacIntyre, *Aft er Virtue,* 1981, p. 172.

[21] Lewis, «On Ethics», aproximadamente 1941-1942, pp. 68, 76.

[22] Platón, *República,* aproximadamente 360 a.C., 4, 442b-d (en la edición de Enrique Estéfano).

[23] Johnson, *Practical Philosophy,* 2002.

[24] Santo Tomás de Aquino, tal como lo entiende Schockenhoff, «Virtue of Charity», 2002, p. 248.

[25] La palabra inglesa *care,* por cierto, es germánica. En inglés antiguo tenemos, por ejemplo, *caru, cearu,* «aflicción», del indoeuropeo **gar-,* «gritar», de donde también se deriva, vía el latín *garrīre*> *garrulous* («gárrulo»). El primo latino es *cūra.* Contrario a lo que podría pensarse, *care* no se deriva del latín *cārus* (de donde vienen las palabras *charity, caress, cherish*), sino del indoeuropeo **kā,* «desear», asociado en inglés con *whore* y en sánscrito con *Kāmasūtra*. Al parecer «amor» tiene su origen en los balbuceos infantiles *: amma,* es decir, «mamá».

[26] Hartman, *Unmediated Vision,* 1954, p. 4, las cursivas son mías.

[27] Klemm, «Material Grace», 2004, p. 235.

[28] Hartman, *op. cit.,* pp. 4-5.

[29] Como señala A. N. Wilson en *Los funerales de Dios*, 2006, p. 67 (edición original 1999).

[30] Milton, *Paraíso perdido,* 2003, 8.588-594 (edición original 1667).

[31] Greeley, *The Catholic Imagination,* 2000, p. 7, y cap. 2, «Sacred Desire». Annette Baier sostiene que Kant, Descartes y los demás pensadores ven a los seres humanos como criaturas despreciables y por lo tanto el amor hacia ellos es imposible (Baier, «Ethics», 1994, pp. 36, 38).

5. El amor y lo trascendente

El amor llega hasta Dios.

En *Los cuatro amores* (1960), C. S. Lewis contrasta el «amor-necesidad» —por ejemplo, el de un infante hacia su madre— con el «amor gratuito» —por ejemplo, el de una madre hacia su pequeño hijo— y con el «amor apreciativo» —por ejemplo, el que se profesan recíprocamente una madre y su hijo adulto—. El amor-necesidad refleja, como su nombre lo indica, necesidad y dependencia; el amor gratuito, un deseo de servir en el cumplimiento de nuestra identidad; el amor apreciativo, una admiración que se complace con la visión continua del rostro del amado. Lewis señala que *eros,* uno de los tipos de amor entre los seres humanos, «transforma lo que por antonomasia es un placer-necesidad [es decir, simple deseo o química] en el más apreciativo de los placeres», a medida que el amante madura y llega a apreciar a la otra persona como alguien valioso en sí mismo.[1]

Empero, la idea valdría para el amor hacia cualquier objeto que satisface una necesidad y que más tarde uno llega a disfrutar sin lascivia, por ejemplo, el «aprecio» por el vino. Esta forma más elevada de amor puede ser compatible con el consumo que se sirve del mercado. No todo consumo es indiferente al amor. Incluso el académico que se queja del consumo puede experimentar algo de ese amor al recordar con cariño la edición *variorum* de *El paraíso perdido* en su biblioteca o el nuevo centrifugador en su laboratorio.

Ahora bien, el amor-necesidad hacia objetos terrenales es desde luego peligroso. El teólogo David Klemm resume así las ideas de san Agustín al respecto: «En su gran mayoría, la gente […] termina atada a los objetos que desea, y de ese modo es ella quien queda bajo su posesión», en una situación de necesidad y dependencia.[2] El amor-necesidad, afirma Klemm en otra parte, es «un escaparate del alma que nos corrompe en deseos de bienes triviales y falsos».[3] Empero, paradójicamente, «quienes usan su propiedad privada en aras de disfrutar a Dios logran desprenderse de sus bienes y de esa manera los poseen bien».[4] Nuestro apego al mundo, el amor-necesidad hacia un abrigo de piel o una esposa florero, es la fuente de nuestras desgracias, no de nuestra plenitud. Nada que ver con el brillo tentador de placer en la primera adquisición. Al final acabamos preguntándonos, ¿y para qué…?, mientras despachamos los vestidos de diseñador de la última temporada a la tienda de remates.

En un sistema de amor como éste, sin embargo, lo contrario del apego a los placeres terrenales no es desapego, mera apatía según la forma más cruda del estoicismo. «Es el sentimiento —apunta Lewis— lo que impediría que una persona estropeara un magnífico cuadro, incluso si fuera el último hombre sobre la faz de la tierra y además estuviera a punto de morir.»[5] En la década de 1950, un niño arrojó mostaza sobre una copia de un Rembrandt provocando la alegría de su rico y superficial padre. Quien amara la creación de Dios lo habría regañado.

El amor nos llama, decía Richard Wilbur, a las cosas de este mundo. Es un amor que aprecia el mundo y sin embargo no depende de él; ve la flama de lo divino en el aquí y ahora, lo sagrado en lo profano, esa «presión» ejercida con amor de la que hablaba Chesterton y que permite que las cosas perduren. O como decía Hopkins: «Todo lo engendra aquél cuya belleza nunca cambia: / Adoradlo».

La tendencia moderna, posromántica y estoico-materialista es hacer a un lado a san Agustín, C. S. Lewis y Richard Wilbur: toda esa verborrea, absurda y supersticiosa, sobre Dios. Después de todo, ¿acaso no lo único verdadero es el amor secular hacia otras personas? ¿Acaso nuestra misión en este planeta no es ayudar a los demás? Los estudios que indagan el significado de la vida casi siempre evocan esta idea como posible respuesta. ¿Acaso no puedes ser buena persona, alguien muy amoroso, sin necesidad de amar algo trascendente?

No, no en la visión cristiana del amor; incluso tampoco en una filosofía no cristiana al margen del hedonismo altruista. El teólogo William Schweiker menciona que la «sobrehumanización», esa ansia moderna por «reprimir cualquier cosa "externa" al proyecto humano», subestima la trascendencia.[6] «La alta modernidad aspira a dignificar la existencia humana y a pesar de ello, irónicamente, escinde el mérito humano de cualquier fuente que no sea la maquinaria del poder social.»[7] En 1942, Weil escribió:

> Lo colectivo es el objeto de toda idolatría, ello es lo que nos ata a la tierra […] Solo con la entrada en lo trascendente, en lo sobrenatural, en lo auténticamente espiritual, puede el hombre llegar a ser superior a lo social […] El servicio al falso Dios (a la Bestia social, cualquiera que sea su encarnación) purifica el mal mediante la eliminación de su horror. A quien le sirve nada le parece mal, salvo el incumplimiento de ese servicio […] Fariseo es el hombre que es virtuoso por obediencia al gran animal [de lo colectivo] […] Echar raíces es distinto de lo social.[8]

Dicho de otro modo, el problema de hacer a un lado « *Dios* es Dios» es que entonces la Gran Bestia Social, o mi Yo santurrón, por no hablar de camionetas, casas antiguas y jóvenes amantes, se convierten en dioses sustitutos. En la visión cristiana, desde los romanos hasta los cuáqueros, el problema es el orgullo. Lo mismo sucede, por cierto, en el islam, que considera *shirk,* la idolatría, como el pecado de pecados. El dios (al-Lah) es dios, no la riqueza ni al-Uzza, la Poderosa Venus de Nakhlah. Abrazar la

idolatría es apartarse del Dios verdadero, el tema detrás de los terribles castigos que discute el Pentateuco contra la instalación de ídolos. Lo que distorsiona a la espiritualidad *New Age* en sus expresiones meramente terapéuticas es esta apoteosis de lo individual, tan saludable para la autoestima personal y la de mis amigas en Marin County. Erige al Yo como un pequeño y orgulloso dios. Para poner al día la antigua sentencia digamos que en el materialismo *Homo homini deus.* El hombre se convierte en un dios para el Hombre.

Por el contrario, *Dios* —el Tú primordial, esa Santidad inconmensurablemente distinta a la humanidad y sin embargo inmanente al universo, el objeto último de todos nuestros empeños— es Dios. Aunque siempre tuvo sentido del humor, Erasmo de Rotterdam afirmó sobriamente a propósito de la sentencia latina *Homo homini deus:* «Entre los cristianos no debería otorgarse el nombre de Dios a ningún mortal ni siquiera en broma».[9] El sentido original de la frase «el hombre es un Dios para el hombre —explica Erasmo, es otorgar— honores divinos a quienes nos confieren beneficios». Los dioses son, por así decirlo, «dadores de anillos»,[*] y por lo tanto si un humano obsequia anillos ha de llamarse «dios». Esto no funciona en el monoteísmo. Como afirma Schweiker, el «humanismo teleológico [el suyo y el mío] establece que la fuente de la bondad es más vasta que los proyectos y los poderes del hombre, y, por consiguiente, [más vasta que el moderno] ocaso de los valores».[10]

El monoteísmo no es simplemente numérico. La práctica entre los emperadores romanos de declararse divinos, que a nosotros nos parece bizarra, deja de ser un problema teológico cuando hay ene número de dioses. Las religiones «axiales», como las llamó Karl Jaspers, entre ellas el propio cristianismo, fueron toda una novedad durante el milenio que precedió a la época de Cristo. Recomendaban un universalismo ético, rechazaban la egolatría de la magia y, sobre todo, hacían hincapié en la diferencia entre el mundo ordinario y un ámbito más verdadero de fe y esperanza. «Padre nuestro que estás en el cielo, *santificado* sea tu nombre.» Es decir, temido, distinto y separado de nosotros. La palabra que en español traducimos como «santo» / «santificado» corresponde al hebreo bíblico *kadosh,* entre cuyos significados se encuentra «distinto». Las diferentes ramas del cristianismo conforman, en términos sociológicos, una de las religiones axiales, junto con el islam, el judaísmo y el zoroastrismo, así como algunas vertientes del hinduismo, e incluso del budismo, el taoísmo y el confucianismo (estas tres últimas religiones sin un dios, pero universalistas y claramente opuestas a la magia).

Las religiones «arcaicas» no axiales y no universalistas transforman a aquellos que obsequian anillos —jefes tribales, ancestros, gobernantes, sacerdotes— en dioses a los que debe rendirse tributo. Por ejemplo, los tres generales japonenses que a finales del siglo XVI fundaron el shogunato Tokugawa, fueron después venerados en finos templos donde aún puede rezarse. El primer emperador Meiji posee asimismo un gigantesco

santuario en Tokio, y su general Nogi, quien se hiciera haraquiri con su esposa a la muerte del emperador en 1912, cuenta con uno más pequeño. Tras relatar estos hechos, Robert Bellah concluye: «No debe sorprendernos que los seres humanos hayan sido divinizados en las culturas arcaicas», es decir, en culturas no axiales o aquellas que «afirman el mundo tal como es en vez de sostenerlo en tensión con una realidad última».[11]

Una cultura no axial es aquella que no establece un vínculo con una realidad espiritual última. Alejada de lo trascendente, una sociedad sin una realidad última cuenta con muchos dioses para cuidar de cada región de la tierra y el cielo. Comparado con este politeísmo, culto a los ancestros o una religión cívica como el confucianismo, el dios de los monoteístas es celoso. Desde cierta perspectiva, Dios está separado del mundo y nos exige mirar a las alturas. Lo que comenzó en el judaísmo tal vez como el incipiente nacionalismo de una comunidad atrapada entre filisteos, egipcios y asirios, y en el islam se convirtió en un auténtico nacionalismo de árabes atrapados entre bizantinos y persas, acabó siendo un asunto teológico. *Nuestro* dios es *El* Dios, *al-Lah*. En el principio fue la Palabra.

Y para nuestro bien, según dicen. El principal pecado contra el Espíritu, afirmó san Agustín, es sin duda el orgullo. «Orgullo» no significa aquí respeto por uno mismo, ni siquiera amor propio en un sentido moderado, temeroso de Dios, pues en ese caso no habría justicia en la sentencia «ama a tu prójimo *como a ti mismo*». El orgullo pecaminoso consiste en convertirse uno mismo en un pequeño y orgulloso dios.

Incluso una persona devota puede caer presa del «orgullo teologal», la última y peor tentación. Un antiguo cómic en el *New Yorker* muestra a dos monjes que caminan en el claustro. Uno le dice al otro: «¡Pero *soy* más santo que tú!» A finales del siglo XVI, el teólogo anglicano Richard Hooker lo expresó como sigue: «La caída de los ángeles volvió casi obligada la pregunta de si no necesitaríamos un antídoto ante la posibilidad de enorgullecernos por no ser orgullosos».[12] En la época de Hooker, los anglicanos se quejaban de dos doctrinas que destilaban orgullo. Por un lado, el puritano se jactaba de encontrarse entre los santos que Dios había elegido al principio de los tiempos; piénsese en el orgulloso Cromwell culpable de derramar la sangre de su pueblo, o en los orgullos conversos cristianos de nuestro tiempo a la espera del Rapto. Por el otro, los papistas defendían una doctrina de la justificación perfecta mediante la infusión del alma con rectitud, y por lo tanto una salvación no a partir de la gracia continua de Dios, sino una salvación ganada y meritoria (piénsese en los orgullosos sacerdotes como proveedores meritorios de mérito, lo que explica la simonía y el abuso infantil).[13]

Al configurar una personalidad libre de orgullo, el paso principal es amar a *Dios;* no a *moi* ni a Heathcliffni a tesoro alguno sobre la faz de la tierra, «donde la polilla y el orín corroen, y los ladrones horadan y roban». Contrario a lo suponen los no creyentes, ni el

arte ni la revolución ni la ciencia pueden «desempeñar el papel de la religión», aunque desde luego cumplen funciones psicológicas similares. «No —proclama el apóstata James Wood, quien no obstante entiende de religión—, la gran "fortaleza" del cristianismo no radica en que ofrece medicinas, sino en que es verdadero.»[14]

Adorar ídolos aquí en la tierra es malo para nuestra alma. Y es impráctico, una fragilidad de la bondad. Como dice Iris Murdoch: «Existen falsos soles, más fáciles de mirar fijamente y mucho más consoladores que el verdadero».[15] El problema es que estas cosas son transitorias. Lo real es en este sentido un espejismo. «El hombre se enamora y ama lo que perece», decía Yeats. Como señala Martha Nussbaum: «Al atribuir valor a la *philia* [el amor entendido como amistad] en la concepción de la vida buena, nos exponemos más a la pérdida».[16] Los amantes se separan, los amigos se marchan, las riquezas se acaban. ¿Y luego qué? Si tu plan de vida consiste en acumular camionetas, casas antiguas y amantes jóvenes, ¿cuál *es* el sentido?

El gran ladrón es la muerte misma. Amar lo que la muerte puede tocar nos llena de temor.[17] ¿A quién amas y quién te ama? Esa persona morirá o tú morirás, y por lo tanto en uno de ustedes cada momento de amor será redimido con lágrimas. «Todas estas hermosas cosas [terrenales] —escribió San Agustín— siguen su marcha y dejan de existir, mas desgarran el alma con deseos que pueden destruirla […] En ellas no puede haber reposo, pues no permanecen.»[18] El reverso del amor mortal es la pérdida mortal, a cada instante.

Una solución es negar la fragilidad del amor. Una forma de lograr esto es, desde luego, privarnos de amor, mostrar indiferencia por las cosas hermosas y los seres queridos. Dicen que tal es la solución budista: rechazar el apego al mundo. Es asimismo un elemento importante del pensamiento occidental, influido por el estoicismo. Otra forma de negar la fragilidad es imaginar un cielo, como hacen las religiones abrahámicas. La versión popular, aunque teológicamente infundada, consiste en un relato sobre personas bondadosas que al morir actúan como ángeles para los vivos, por ejemplo, el fantasma de Marley en *Un cuento de Navidad*. La actitud cristiana hacia el amor, mucho más sofisticada, es trágica. La tragedia de Dios crucificado resume la naturaleza transitoria de nuestra adorable vida.

Nussbaum admira la solución del pagano Aristóteles. «Existe una belleza —afirma— en la voluntad de amar a alguien, a pesar de que ese amor es inestable y terrenal, que falta en ese otro amor que clausura la posibilidad de la traición.»[19] Aceptamos la tragedia y con todo seguimos amando. Mas luego, ¿no es acaso nuestro dios la belleza, o quizá la resistencia o la flexibilidad? El siguiente paso cristiano, al menos en sus expresiones teológicamente sofisticadas, consiste en sacar a la luz lo que yace implícito en las soluciones paganas más nobles: un amor tácito a Dios, o, para alivio de mis queridos lectores no creyentes, un amor tácito hacia cualquier otra meta trascendente e inmortal,

por ejemplo, el arte, la ciencia, la evolución, el medio ambiente, la fuerza vital, la revolución o el béisbol. Amar la flama de lo divino transporta al amante a un plano superior y permanente.

En el otro extremo, Dylan Thomas se negó a llorar la muerte por fuego de una niña en Londres. «No asesinaré / La humanidad de su partida con una verdad grave» es una declaración pagana y antidominical, noble y humanista, cautivada por las virtudes masculinas. Descubre lo trascendente en un humanismo estoico, pero carece de una teología, de las verdades graves *(grave),* las verdades de la tumba *(grave).* La salvación reclama lo trascendente y una teología, es decir, un propósito para la vida que incluya un discurso sobre las razones por las que vale la pena vivir. Creo que esto es tan cierto en el caso de una vida moderna burguesa como en el de cualquier otra. Quizá más. Dese un tiempo para pensarlo, usted, hombre rico en una economía moderna.

Considere luego esto: Pablo de Tarso, y antes de él Jesús de Nazareth, y un poco antes el rabino Hillel, y mucho antes de todos ellos el mismísimo Moisés, dijo: «Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente. Éste es el más grande y el primer mandamiento». Literalmente: «Yo soy el Señor, tu Dios», amplificado por el segundo mandamiento: «No tendrás más Dios que a mí», y por el tercero y el cuarto dedicados a las imágenes esculpidas y el Sabbat. «El segundo [nuevo mandamiento] similar a éste, es: amarás a tu prójimo como a ti mismo.» Esto resume los mandamientos quinto al décimo, asociados con otras personas más que con Dios. «De estos dos mandamientos penden toda la Ley y los profetas.»[20]

En suma, los mandamientos de Moisés son *a)* Dios es dios, lo que equivale a decir que existe un algo trascendente, un algo sagrado, un algo *kadosh,* y *b)* Ama a tu prójimo como a ti mismo, lo que equivale a decir que lo trascendente entraña un universo ético que corresponde al plano de lo profano. En las religiones abrahámicas, lo sagrado y lo profano están asociados con la creación de Dios: están separados, pero no son alternativas. También su prójimo forma parte de la comunidad de las criaturas de Dios y, por lo tanto, si ama a Dios debe amarlo. He aquí lo secular trascendente.

Al menos esto es lo que piensan quienes no están dispuestos a adoptar el materialismo nihilista del siglo XX. Añada incluso al materialismo una pizca de estoicismo, como hacen los más orgullosos materialistas entre nosotros, y estará de vuelta a un trascendente: el culto al hombre libre.

En 1952, Paul Tillich definió el estoicismo como «la única alternativa real al cristianismo en el mundo occidental».[21] (Bueno… ¿y el judaísmo?, ¿el budismo?, ¿el socialismo?, ¿el arte?) Noble a su manera, el estoicismo puede paralizarse en una actitud sentimental de antisentimentalismo, volverse áspero: la «gracia bajo presión» de Hemingway. Weil llamaba a esta actitud «la caricatura romana del estoicismo [griego]».[22] En su versión moderna estadunidense, influida por el análisis cristiano del alma

individual, aunque en otros respectos todo menos cristiana, el estoicismo ha perdido incluso al elitismo clásico del Hombre Sabio. *Cualquier* ciudadano estadunidense puede ser un héroe estoico, pues, como explica Tillich, el inmigrante en el Nuevo Mundo, «el individuo es una representación infinitamente significativa del universo».[23] El Yo romántico contiene en Estados Unidos multitudes. Y sin más ahí está de nuevo; un algo trascendente, el Pueblo.

Incluso en un pensamiento completamente secular, el amor a otras personas o cosas mundanas es bueno o malo dependiendo de su vínculo con el resto de las virtudes. Esto es lo que señala Raja Halwani cuando analiza la ética del «cuidado» y la primacía del amor en Nel Noddings. Los críticos de Noddings sostienen que la ética no puede reducirse a cuidado, pues en ese caso la justicia de la ética universal y la fuerza de la autonomía, ambas necesarias para el crecimiento humano, se verían afectadas.[24]

De modo similar, en un célebre pasaje Adam Smith afirmó que si el amor hacia nuestros semejantes fuera lo único de lo que tuviéramos que depender, entonces la exterminación del pueblo chino nos perturbaría menos que la pérdida de un dedo meñique.[25] Se requiere un sentido de justicia abstracta, una virtud distinta al amor y no reducible a éste, para preocuparnos por gente extraña a la que nunca hemos visto y a la que nunca amaremos. El sentimiento moral de justicia empuja al hombre interior a reprender a alguien tan egoísta como para salvar su dedo antes que al pueblo chino: «¿Qué es lo que impele a los generosos siempre y a los mezquinos muchas veces a sacrificar sus propios intereses a los intereses más importantes de otros? No es [...] el tenue destello de la benevolencia [...] Es la razón, el principio, la conciencia, el habitante del pecho [...] Las confusiones naturales del amor propio sólo pueden ser corregidas por la mirada de este espectador imparcial».[26] Son unidas como ascienden las virtudes en un alma. Digo «ascienden» a mis queridos creyentes en un Dios amoroso y vivo.

Para los demás tengo al menos un consejo práctico: sin las otras virtudes, el amor es pecado y simulación. El amor absorbente de un niño sin la virtud de la justicia, por ejemplo, convierte a ese niño en mera fuente de satisfacción para su madre. Todos conocemos madres así. Sin duda «aman» a sus hijos, pero los aman a la manera como Escrutopo —el diablo imaginario de nivel gerencial medio que aconseja a un diablo inexperto en *Las cartas del diablo a su sobrino,* de C. S. Lewis— describía el «amor» que los suyos sienten por las almas humanas: «Para nosotros un humano es ante todo alimento; nuestro objetivo es absorber su voluntad en la nuestra, aumentar el área de nuestra individualidad a expensas suyas».[27] Este incremento del área de la individualidad —en una palabra, el orgullo— transforma el amor en dominación.

«Una relación basada en el amor —observa Murdoch— puede provocar un egoísmo extremo y violencia posesiva, el intento de dominar al otro [...] de modo que nunca se separe; o puede desatar un proceso de descentramiento, por el que el amante aprende a

reconocer, querer y respetar lo que no es él.»[28] También la teórica política Joan Tronto desaconseja un «amor» absorbente, sin equilibrio. Critica a comunitarias como Nel Noddings y Elizabeth Fox-Genovese por imaginar que el amor lo conquista todo. «Sin una noción clara de lo correcto, quienes dan afecto son candidatos a ver el mundo sólo desde su perspectiva y anular la diversidad y la otredad.»[29] Las madres lo saben mejor que nadie. Sin embargo, en el otro extremo, una «justicia sin una noción de cuidado resulta incompleta».[30]

[1] Lewis, *The Four Loves,* 1960, pp. 135-136.

[2] Klemm, «Material Grace», 2004, p. 226.

[3] *Ibid.,* p. 233.

[4] *Ibid.,* p. 226.

[5] Lewis, *op. cit.,* p. 32.

[6] Schweiker, *Theological Ethics,* 2004, pp. xii, 201.

[7] *Ibid.,* p. xv.

[8] Weil, *La gravedad y la gracia,* 1994, pp. 191, 193, 194-195 (edición original 1942).

[9] Erasmo, *Adages,* 1500-1533, selección de William Barker (2001), 1.1.69, p. 40.

[*] Epíteto de «rey», «soberano», en textos como el *Beowulf.* [T.]

[10] Schweiker, *op. cit.,* p. xvi.

[11] Bellah, *Imagining Japan,* 2003, pp. 20, 13.

[12] Tomado de sus sermones. Citado en Allison, *The Rise of Moralism,* 1966, p. 4.

[13] *Ibid. ,* pp. 7, 24. Allison (quien, por cierto, fue obispo episcopalista de Carolina del Sur) muestra el modo como a finales del siglo XVI el anglicanismo se deslizó hacia una visión católica de las obras. Piénsese en el deísmo y luego en el ateísmo, la idea de que Cristo no fue más que un buen hombre: «Imputar *nuestra* rectitud y no la de Dios se convirtió en el medio para justificarnos» (p. 204).

[14] Wood, *Broken Estate,* 1999.

[15] Murdoch, *La soberanía del bien*, 2001, p. 102 (edición original 1967).

[16] Nussbaum, *La fr agilidad del bien,* 1995, p. 450.

[17] William Alfred encontró estas palabras en una lápida en Vermont y las convirtió en el lema de su obra *Agamemnon*.

[18] Agustín, *Confesiones,* 398 d.C., 4.10.

[19] Nussbaum, *La fr agilidad del bien,* p. 420.

[20] Mateo 22.37-40 y más o menos una docena de pasajes similares en el Nuevo Testamento (por ejemplo, Mateo 7. 12, explicado de nuevo en la carta de Pablo a los Romanos 13.8); Tractate Shabbos 31a, y Levítico 19.18.

[21] Tillich, *Courage to Be,* 1952, p. 120.

[22] Weil, *Waiting for God,* 1950, p. 195.

[23] Tillich, *op. cit.,* p. 120.

[24] Halwani, *Virtuous Liaisons,* 2003, pp. 19, 27, 73 ss.

[25] Smith, *La teoría de los sentimientos morales,* p. 252. Compárese con Rousseau, *Political Economy,* 1755, p. 121.

[26] Smith, *La teoría de los sentimientos morales,* p. 253. Habría preferido que no usara la palabra «razón», pues la misma le da un aire kantiano al pasaje.

[27] Lewis, *Screwtape Letters,* 1943, p. 37.

[28] Murdoch, *Metaphysics,* 1992, p. 17.

[29] Tronto, *Moral Boundaries,* 1993, p. 161; compárese p. 135: «Los peligros que los vulnerables enfrentan en manos de quienes los cuidan».

[30] *Ibid.,* p. 167.

6. La dulzura del amor *versus* el interés

La economía samuelsoniana, como se le conoce, es hoy en día la más estudiada en las universidades estadunidenses. La única forma como ésta puede reconocer el amor es reduciéndolo a un objeto más para el orgulloso y varonil amante, al lado de otros «bienes» de consumo como helados, apartamentos o entretenidos *gadgets* adquiridos en Brookstone. De hecho, Escrutopo sospecha de la existencia misma del «amor» y lo reinterpreta como interés. El «amor» de Dios por los seres humanos «es desde luego una imposibilidad […] Su discurso completo sobre el Amor sin duda oculta algo: debe tener un *verdadero* motivo… ¿Qué pretende obtener de ellos?»[1]

El economista samuelsoniano dirá: «Es sencillo incluir el "amor" en la economía. Basta poner la utilidad del amado en la función de utilidad del amante: UAmante ($\text{Bienes}_{\text{Amante}}$, $\text{Utilidad}_{\text{Amado}}$)». Genial. Hobbes, cuya vida al parecer tuvo poco que ver con el amor, escribió en 1651 desde una perspectiva económica similar: «Lo que los hombres desean se dice también que lo aman […] Así que deseo y amor son la misma cosa […] Lo que de algún modo es objeto de cualquier apetito o deseo humano es lo que con respecto de él se llama *bueno*».[2] O «bienes», como los llaman los economistas modernos. Empero, adoptar este vocabulario es absorber al amado en la psique del amante como un incentivo que genera cuantiosas utilidades. Santo Tomás de Aquino lo llamó «amor concupiscente»: «por ejemplo, cuando amamos el vino con el deseo de disfrutar su dulzura, o cuando amamos a una persona buscando satisfacer nuestro propio placer».[3] Puede o no ser una virtud dependiendo de su objeto. Como sea, a menos que ascienda, no es el amor más elevado: «Raro es el amor a tal o cual bien —señala David Klemm—, que permanece fiel al amor a Dios como reposo final del deseo del corazón.»[4]

El filósofo Michael Stocker observa que el ególatra psicológico que ensalzan los economistas modernos puede obtener placer de las cosas que hacen los amantes —«sostener charlas apasionadas, hacer el amor, saborear deliciosos platillos, ver películas interesantes y una larga lista de etcéteras»—, pero no amor:

> Pues preocuparse por el amado es inherente al concepto mismo de amor […] En la medida en que actúo […] hacia ti con la meta última de obtener placer […] no actúo por tu bien […] Lo que hace falta en esta teoría es simplemente —o no tan simplemente— la persona. A fin de cuentas, el amor, la amistad, el afecto, el sentimiento de solidaridad y comunidad, todos requieren que la otra persona sea un elemento esencial en aquello que se valora.[5]

Además, en sí misma la persona amada debe constituir un valor vivo. Si la amas por orgullo o mera vanidad la reduces a objeto, a un espejo. Es todo menos una persona. El amor no es por lo tanto lo mismo que el simple altruismo absorbente. Es necesario explicar esto a los economistas y demás utilitaristas.

En un sentido limitado, su madre lo ama por el placer altruista que le proporciona. Cuando usted se graduó de la universidad, ella obtuvo placer utilitario de dos maneras. En primer lugar lo obtuvo directamente: al ser la madre de un muchacho tan inteligente. Ya sabe, su graduación tuvo una repercusión favorable sobre su propia inteligencia o sobre sus dotes como madre. Su cuenta de utilidades sumó algunos puntos, placer directo, como kilometraje de viajero frecuente.

En segundo lugar obtuvo, un placer indirecto, pues usted lo hizo bien: para su beneficio, desde luego, *pero como un placer para ella.* No es por su bien. Es como si fuera feliz y exitoso *para ella*. Incluso si nadie más supiera que usted se graduó, ella lo sabría, y comprendería el placer material y las enormes satisfacciones que su educación puede traerle: un motivo de alegría para *ella*. Usted se graduó «tomándola en cuenta», como reza la expresión reveladoramente burguesa. En suma, su madre absorbe su utilidad en la de usted. Si usted es feliz, ella lo es, pero en un sentido derivado. Es un rendimiento sobre su inversión de capital durante la maternidad. Sigue siendo un asunto de puntos ganados en su beneficio.

Los economistas creen que esto describe a la perfección el amor materno. La compañía Hallmark podría diseñar una tarjeta de felicitación para que el economista la enviara a su madre: «Mami, yo maximizo tus utilidades». Así es como al parecer piensan el gran Gary Becker, de la Universidad de Chicago, y sus numerosos seguidores: «Asumimos que los niños poseen la misma función de utilidad que sus padres —escribió Becker en un artículo clásico con Nigel Tomes— y que son producidos sin apareamiento o asexualmente. Las familias mantienen así su identidad de manera indefinida, y su fortuna puede perpetuarse por tantas generaciones como se desee. La reproducción asexual podría ser sustituida por un apareamiento selectivo perfecto y el análisis no se vería afectado: en realidad cada persona se aparearía entonces con su propia imagen».[6] Perfecto. ¡Podemos despedirnos de las familias felices y amorosas! ¡Al diablo con Tolstoi!

En realidad, Becker es mucho más precavido que sus seguidores y así, en un artículo anterior, señala: «Amar a alguien por lo general supone cuidar por lo que le pasa». Becker reconoce que el amor —o «amor», como acostumbra escribir, con pudorosas y masculinas comillas que buscan infundir temor— entraña algo más que un «cuidado» en sentido estricto: «Si M cuidara de F, entonces sus utilidades dependerían tanto del consumo de mercancías de F como del suyo». He aquí un intento por reconocer la verdad indiscutible de que buena parte del consumo y la obtención de ingresos son *en*

nombre de alguien más, no en el nombre del comprador o el beneficiario directo. Después de todo, en la típica familia estadunidense con hijos, alrededor de 35% de los gastos se va en estos últimos.[7] Las mamás no compran todas esas pizzas congeladas para alimentarse *ellas mismas.*

En cualquier caso, en su artículo Becker busca reducir las utilidades de una familia a las del esposo —perdón, las de M—, usando un giro metodológico típico de los economistas de Chicago: «Si un miembro de la familia, esto es, el "jefe" de familia, cuida de los demás miembros lo suficiente como para transferirles recursos, ese hogar operaría *como si* maximizara la función de preferencia del "jefe"».[8] Suena bien siempre y cuando no le interese reinventar la doctrina del derecho consuetudinario de la *femme covert* bajo un formato matemático.

Siendo yo misma una economista de la escuela de Chicago, créanme cuando doy fe de que una visión tan extraña como ésta tiene algunos usos para la ciencia. De verdad los tiene. Escribí libros enteros, dictámenes de artículos académicos, etc., hasta concluir de manera triunfante que *todo* lo que se necesita para explicar la historia es «la máxima utilidad».

Pero estaba equivocada. La teoría económica es incompleta. De entrada porque el conductismo y el positivismo que a menudo secundan al utilitarismo reducen de manera innecesaria la evidencia científica. En 1938, Whitehead observó: «En la doctrina "conductista" es preciso suprimir las nociones de "importancia" y de "expresión", que no pueden emplearse nunca de modo inteligente». Y luego remató de manera ingeniosa: «Un conductista consecuente no puede considerar importante refutar mis puntos de vista. Sólo puede "conducirse"».[9] En 1982, Stuart Hampshire afirmó que el conocimiento que tenemos de nuestra mente, incluidas las intenciones morales, «merece llamarse conocimiento no menos que el conocimiento del pasado, presente y futuro del mundo que aprehendemos a través de la percepción, la memoria y la inferencia inductiva».[10]

Como apunta la filósofa feminista Virginia Held, las relaciones «no pueden reducirse a las propiedades de entidades individuales que un observador externo puede distinguir y organizar conforme a un modelo científico causal».[11] Held puede estar revelando muchas cosas: el *significado* de una relación, insisto, es tan «científico» como una restricción presupuestaria. No tenemos por qué aceptar para siempre la definición de «científico» que por alguna razón se volvió popular entre ciertos filósofos dentro de la academia inglesa y austriaca alrededor de 1922. El amor que siente usted por su hijo es real y científico y una fuente de inspiración, incluso si bajo ciertas circunstancias un psicólogo conductual que lo observa desde muy alto tal vez tenga serios problemas para «detectarlo».

Más importante aún, tratar a los demás como «aportaciones a la función de utilidad

de una persona», como plantean Becker y Tomes, es tratarlos como medios y no como fines. Hace un par de siglos, Immanuel Kant afirmó, en efecto, que si el amor de su madre es genuino y completo, entonces lo ama *como un fin, por el propio y dulce beneficio de usted.* Quizá sea un caso perdido, un sanguinario homicida en el pabellón de la muerte. Ni siquiera pudo graduarse de la universidad. Lo que le ha dado es, como dicen, «puros sufrimientos». Desde cualquier perspectiva indirecta y derivada, usted es un desastre. Y pese a todo, ella sigue amándolo y la noche de su ejecución no dejará de sollozar frente a la prisión. Los economistas tienen que entender lo que los demás entienden de suyo, y lo que ellos mismos entendían antes de hacer sus posgrados, a saber, que un amor así es lo más habitual. Es habitual en su propia y bendita madre, y en casi todas las madres, padres, hijos y amigos en todas partes.

Es tangible asimismo en el amor del médico por curar, en el del ingeniero por construir, en el del soldado por la patria, en el del científico económico por el progreso de su disciplina; lo halla abajo en el mercado y arriba en la catedral. Dicho por el economista Andrew Yuengert: «Sin fines últimos, la investigación económica deja de tener sentido: la economía existe *para* la ética».[12] Desde luego, ser médico presupone llenar formularios de manera rutinaria, y ser economista manipular datos estadísticos relevantes. Sin embargo, sin aspiraciones amorosas y trascendentes vidas así carecerían de sentido. Alasdair MacIntyre traza una diferencia entre los bienes que son «internos a una práctica», por ejemplo, ser buen científico, y los externos, por ejemplo, ganar el Premio Nobel o el enriquecimiento, y en este contexto señala que el utilitarismo, incluso uno tan benevolente como el de John Stuart Mill, es incapaz de admitir tal distinción.[13]

Los amores o bienes interiores contradicen la visión de la economía de que todas las virtudes se reducen a la utilidad. La utilidad es el criterio que rige en una lógica de medios-fines o lo que yo llamo la Prudencia Sola. *Amar* un fin va más allá de los medios. La satisfacción personal que obtiene un pintor puede medirse por los ingresos a los que renuncia. Empero, ello no significa que la felicidad y el ingreso sean lo mismo.[14] La felicidad es comparable con la satisfacción personal que un diestro camionero o un habilidoso tenista obtienen independientemente de si reciben un buen o mal salario.

El economista Amartya Sen habla de una «dicotomía» al interior de la ética entre lo que él llama «bienestar», es decir, la visión utilitarista de las personas como recipientes en los que se vierte placer, y la «agencia». Esta última es la «capacidad para establecer objetivos, compromisos, valores, etc.» «También puede dirigirse hacia consideraciones que no se encuentran cubiertas, o al menos *no en su totalidad,* por su propio bienestar.»[15] Yo llamaría a dicha «agencia» las virtudes de la fe, la esperanza, la justica y, sobre todo, el amor.

El filósofo David Schmidtz habla asimismo sobre dos fuentes «racionales» distintas del altruismo. Con «racional» se refiere a «económico». Una de esas fuentes es el

«interés» por los demás, «lo que significa que el bienestar [de nuestros seres queridos] se manifiesta mediante nuestra función preferencial», es decir, mediante nuestras preferencias por tal o cual placer. Es lo que Becker llama «cuidar» de los otros. Schmidtz apunta que existe asimismo un altruismo muy diferente, en apariencia más noble, al que llama «respeto». A través suyo nos imponemos ciertos límites en relación con el amado. «Manifestamos un *interés* por la gente cuando nos importa la manera como los trata la vida, por así decirlo; en cambio *respetamos* a la gente cuando lo que nos preocupa es la manera como nosotros los tratamos y, en consecuencia, nos fijamos ciertos límites.»[16] Un economista diría que tenemos preferencias por un sinfín de bienes que habremos de consumir («interés»), pero además por los límites que es necesario observar («respeto»).

A estas fuentes de cuidado cuya distinción resulta útil, yo añadiría una tercera y muy insigne, la misma que el propio Schmidtz reconocería en su artículo de no empeñarse en demostrar una lógica «egoísta» para el amor. Me refiero al amor *puro,* el aprecio por el amado, la expresión terrenal de ágape / *caritas* / caridad sagrada. Que sea puro no impide su análisis. Joan Tronto analiza la dimensión política de la ética del cuidado observando en el uso ético del amor puro una receptividad, una responsabilidad, una competencia y una capacidad de respuesta.[17] Receptividad es templanza y humildad frente a los apuros de los demás. Competencia es una especie de prudencia. La responsabilidad surge de la solidaridad humana, cuando tenemos fe en lo que somos. Por último, la capacidad de respuesta es ayudar a los otros como un acto de justicia. En suma, el amor no se reduce a utilidad y es una virtud sólo en compañía de las otras virtudes: templanza, humildad, prudencia, justicia, solidaridad, fe.

Sin duda. Sólo un economista o un psicólogo evolucionista pensarían de un modo distinto, y con pudor entrecomillarían la propia palabra «amor» para luego reducirla a ganancia. El más radical de los psicólogos evolucionistas sostiene que el amor mismo es el resultado evolutivo de la Prudencia Sola, en este caso a nivel genético. Piénsese, por ejemplo, en lo que Steven Pinker afirmó en 1997 a propósito de la racionalidad de la amistad: «Ahora que estimas a una persona, ésta te valorará incluso más […] gracias a tu interés por rescatarla de los momentos difíciles […] Este proceso acelerado es lo que llamamos amistad».[18]

No, Steven, es lo que llamamos absorberse en uno mismo. En relación con la teoría pinkeriana de un factor, el filósofo cognitivo Jerry Fodor afirma:

> La preocupación por propagar nuestros genes racionalizaría nuestros actos con el fin de promover el bienestar de nuestros hijos, pero lo mismo haría un interés en el bienestar de nuestros hijos. En última instancia, no todos nuestros móviles tienen por qué ser instrumentales; debe haber ciertas cosas que nos preocupan por ellas mismas. De hecho, nada impide que se trate de un número considerable de cosas. ¿Qué impide que nuestros hijos se encuentren entre ellas?[19]

Fodor cita a Pinker a propósito de la teoría evolutiva que explica por qué los seres humanos se sienten atraídos por las anécdotas, a saber, porque ofrecen consejos útiles para la vida, por ejemplo, alguien en el dilema de Hamlet: «¿Qué opciones tendría si sospechara que mi tío asesinó a mi padre, se apoderó de su posición y se casó con mi madre? Buena pregunta». Asombrosamente, Pinker no parece estar bromeando aquí. Esta tentativa «científica» de arreglárselas sin el amor puro o la valentía pura, de pasar por alto el placer estético que producen las historias que transmiten fe y esperanza, es involuntariamente cómica.

Aun el admirable Robert Nozick cae presa del reduccionismo de la biología social, psicológica, evolutiva y cognitiva. Sin embargo, como es típico en él, sus dudas son iluminadoras. «Alguien podría coincidir que la ética tiene su origen en la función de la actividad coordinadora dirigida a un beneficio mutuo, y no obstante sostener que hoy en día su valor proviene de las funciones adicionales que ha adquirido».[20] Ciertamente podría.

De acuerdo con el filósofo Harry Frankfurt, el amor puro posee «cuatro características principales conceptualmente necesarias». Debe ser «una desinteresada preocupación por el bienestar y la prosperidad de la persona amada».[21] He aquí el meollo del asunto y la razón por la que la madre proutilidad, tal como la imaginan los economistas, no corresponda a una madre perfectamente amorosa. Lo que refleja su función de utilidad es precisa y únicamente interés personal.

Frankfurt vacila, por cierto, entre el «amor» dirigido a otra persona y el «amor» a entidades no personales como la Revolución, el Arte o Dios. Por ejemplo, afirma que el amor es «indefectiblemente personal», aunque creo que sería más correcto decir «indefectiblemente particular». Como sea, la persona (o la realidad trascendente) «es amada por él o ella misma como tal, no como un ejemplo de un tipo». Uno ama a Harriet en particular y no de manera accesoria por tratarse de cierto tipo de «mujer» o de una «mujer de Vermont», por más admiración que se tenga por estos tipos de mujer. Como afirma Nozick: «El amor no es transmisible a alguien más con las mismas características […] Uno ama a la persona particular que uno realmente encontró […] El amor es histórico».[22]

Y «el amante se identifica con su amada». Ambos comparten tantas cosas que la línea que separa su personalidad pasa a segundo plano. Un amigo, decía Aristóteles, es nuestro otro yo. Además, al final «amar significa poner *límites* a la voluntad. No depende únicamente de nosotros». El amor por nuestros hijos, aunque involuntario y a menudo poco recíproco, es fantástico. Empero, debe fundarse en un dar y recibir que tiene en cuenta los límites que los hijos nos imponen. «No, mamá. Este año mejor vamos a celebrar el Día de Acción de Gracias en la casa de mi suegra.» Obsérvese cómo para ser virtud y no una simple pasión desenfrenada y animal, la limitación no depende

únicamente de nosotros, aunque puede y debe ser también un acto de disciplina *personal*.

En suma, el amor es desinteresado, particular, permite identificarnos con el otro y al mismo tiempo nos pone límites. Ninguno de estos cuatro atributos coincide con la definición del amor epicúreo, utilitarista, hedonista. El Hombre de la Máxima Utilidad, el Sr. Max U de la economía, es ante todo egoísta. Le daría exactamente lo mismo si el objeto que satisface su interés fuera éste en particular. Carece de una identidad propia que proyectar sobre el amado, y considera negativo cualquier límite al principio de la máxima utilidad. «Conforme a la concepción hedonista —vociferó Thorstein Veblen en 1898—, el hombre es un calculador autómata de placeres y dolores que oscila como una gota uniforme de felicidad merced al impulso de estímulos que lo desplazan sobre la superficie, pero que lo dejan intacto. No tiene ni antecedente ni consecuente. Es un dato humano aislado, definitivo.»[23]

Si el niño llora demasiado —declara nuestro Max U, el hombre aislado y egoísta, sin importar si él es el padre—, enviémoslo a una posible muerte en un orfelinato del siglo XVIII, pues este niño en particular es canjeable por otros. Un hogar «lleno de ocupaciones domésticas y gritos infantiles» no es el más propicio para discurrir sobre la justicia social y la educación de los hijos. Así lo hizo en cinco ocasiones Jean-Jacques Rousseau, el gran maestro prerromántico de la buena conducta en el amor y la educación.

La economía samuelsoniana toma el amor-necesidad o, en un sentido más restringido, la concupiscencia por bienes y servicios, como todo el amor, y lo llama placer o utilidad. Sin embargo, como lo demuestran numerosos estudios experimentales y empíricos, el argumento falla incluso bajo sus propios supuestos. Por ejemplo, piénsese en un economista samuelsoniano que afirma que las aportaciones a los bienes públicos —digamos, el Servicio Británico de Botes Salvavidas— se basan en una utilidad en tanto que tienen una motivación *altruista,* a saber, el deseo de asegurar que haya suficientes botes salvavidas. Esto significaría que el agente económico hace aportaciones al fondo de botes salvavidas *no* para estar protegido en la remota posibilidad de que cayera al agua — *malgré* Steven Pinker—, sino porque muchas *otras* personas se ahogarán. Su espíritu está con la gente, es altruista.

Como sea sigue siendo un Max U: el acto de contemplar la numerosa flota de botes salvavidas le procura una utilidad. Se parece a su madre Maxine U, feliz porque usted graduó. Si pudiera tener la graduación sin gastar un centavo en usted, mucho mejor, ¿no es cierto? Esta actitud representa un perfeccionamiento ético respecto al mero individualismo absorbente de un Steiner, una Rand o un Pinker. Empero, todo indica que es falso empíricamente. Por ejemplo, en 1993 Richard Sugden observó que una consecuencia obvia del altruismo tipo Max U es que cada billete donado por alguien más sería un sustituto perfecto del que él aporta, al menos desde su perspectiva. De este

modo, Max U *claramente* sacaría ventaja de las aportaciones que otros hacen al servicio de botes salvavidas. Todo el tiempo. Sin embargo, de acuerdo con el estudio empírico de Sudgen sobre el fondo para el Servicio de Botes Salvavidas, la gente en la Gran Bretaña no actúa así.

Lo cual es evidente: *existe* dicho fondo y le va muy bien en colectas y gracias a las monedas depositadas en envases localizados en los bares. Es claro pues que los ingleses sienten que sacar ventaja de una situación así es malo: un sentimiento que no inspiraría a alguien como Max U. Sugden y otros autores han mostrado que la gente no ve las aportaciones de otros como algo que pueda canjearse una a una por las suyas. La gente cree que hay algo ineluctablemente particular en *sus* donaciones. Y lo mismo vale para las donaciones de sangre o un frente de batalla. El hedonismo altruista no parece ser la mejor explicación para la solidaridad y la valentía humana.[24]

Podría responderse que los donadores de botes salvavidas o de sangre, o los votantes en las casillas obtienen una utilidad del mero acto de dar su dinero o tiempo a cambio de nada. El amor a Dios, en la visión hedonista altruista, no es distinto del deseo de aliviar una comezón o comprar una camiseta de rugby. Es por esto que quienes se dedican al estudio de la economía de la religión, aun si ellos mismos son creyentes, a veces se limitan a explicar la afluencia a las iglesias con las mismas herramientas que uno usaría para explicar el número de visitantes a un centro comercial. No es más que rebautizar, absurdamente, el amor; o la justicia, la fe o cualquier otra virtud que implique determinación. Como apunta Lewis: «Para ponerse a hacer semejantes cálculos, uno debe abandonar primero el mundo del amor, de cualquier amor».[25]

El propio Lewis ofrece una escala del amor. Los cuatro amores humanos y divinos son, en orden ascendente: el afecto, el deseo sexual humano *(eros),* la amistad humana *(philia)* y finalmente la caridad, es decir, ágape. El amor hacia realidades no humanas, por ejemplo, un perro o un objeto, es el más ordinario. El más elevado incluye, de acuerdo con santo Tomás, una versión sagrada de la amistad, la extraordinaria y dispar amistad entre los seres humanos y Dios. Ágape es el regalo de Dios, observa Lewis, sumándose a una visión ortodoxa que se remonta a san Agustín, pues sólo Dios «puede despertar en el hombre un amor apreciativo sobrenatural hacia Él». La orgullosa blasfemia de que somos amados a causa de nuestros méritos manifiestos se disuelve en «una aceptación plena, espontánea y gustosa de nuestra Necesidad […] Nos convertimos en "alegres mendigos"».

Lewis agruparía los otros tres amores al alcance de los seres humanos, y supongo que también el mejor amor hacia realidades no humanas, bajo la categoría de «amores naturales». Éstos no deben despreciarse. Empero, para que «preserven su dulzura» es necesario que posean ese toque de ágape trascendente, de «caridad» trascendente.[26] «Todo lo que el amor elige bendecir», proclama Richard Wilbur, «Rebosa con un dulce

exceso / Que puede desbordarse sin menoscabo».[27] Este desbordamiento es el que la da sentido a una vida virtuosa, sea medieval, socialista o burguesa.

[1] Lewis, *Screwtape Letters,* 1943, p. 86.

[2] Hobbes, *Leviatán,* 1998, cap. 6, pp. 41-42 (edición original 1651).

[3] Santo Tomás de Aquino, *Disputed Questions on Virtue* (sección *On Hope*), aproximadamente 1269-1272, citado en Cesario, «Hope», 2002, p. 237. Véase el análisis similar en *Summa theologiae,* aproximadamente 1270, Ia, IIae, q. 26, art. 4, objeción 3. Por cierto, la gran *Summa* algunas veces recibe el nombre *theologica,* y otras *theologiae*. Los expertos, entre ellos los autores en Pope (ed.), *Ethics of Aquinas,* parecen preferir hoy en día *theologiae*.

[4] Klemm, «Material Grace», 2004, p. 224.

[5] Stocker, «Schizophrenia of Modern Ethical Theories», 1976, pp. 68-69, 71.

[6] Becker y Tomes, «Equilibrium Theory», 1979, p. 1161.

[7] Folbre, *Invisible Heart,* 2001, p. 112.

[8] Becker, «Theory of Marriage», 1974 (1976), pp. 236, 237. «Función preferencial» es jerga económica para decir «predilecciones».

[9] Whitehead, *Modos de pensamiento,* 1944, p. 34 (edición original 1938).

[10] Hampshire, «Postcript», 1982, incluido en su libro *Thought and Action,* 1959, p. 274.

[11] Held, *Feminist Morality,* 1993, p. 8.

[12] Yuengert, *Boundaries,* 2004, p. 12.

[13] MacIntyre, *Aft er Virtue,* 1981, p. 185.

[14] Abbing, *Why Are Artists So Poor?,* 2002.

[15] Sen, *Sobre ética y economía,* 1989, pp. 58-59. Las cursivas son mías.

[16] Schmidtz, «Reasons for Altruism», 1993, pp. 164-165. Las cursivas son mías.

[17] Tronto, *Moral Boundaries,* 1993, p. 127-137.

[18] Pinker, *How the Mind Works*, 1997, citado en Fodor, «Trouble With Psychological Darwinism», 1998.

[19] Fodor, *op. cit*.

[20] Nozick, *Invariances,* 2001, p. 300.

[21] Frankfurt, *Las razones del amor;* 2004, p. 101.

[22] Nozick, *Anarquía, estado y utopía,* p. 170.

[23] Veblen, «Why Is Economics Not an Evolutionary Science?», 1898.

[24] Sugden, «Thinking as a Team», 1993.

[25] Lewis, *Four Loves,* p. 168.

[26] *Ibid.,* pp. 191, 180, 168, 163.

[27] Wilbur, «A Wedding Toast», en *Poems,* 1971 (1988), p. 61.

7. La hostilidad de los economistas burgueses hacia el amor

Ah, sí, las virtudes burguesas. ¿Las recuerda? En este punto el hombre estoico, prudente, científico, materialista y defensor de los principios económicos nos interrumpe indignado con las siguientes preguntas retóricas: «¿A quién le importa la dulzura? A mí me sabe bien lo "amargo". Olvídese del asunto. ¿Qué relación puede guardar el amor con el áspero mundo de la economía comercial? Aquí hay que ser prácticos. ¿Acaso no podemos pasarla excelente en un mundo de negocios burgueses sin amor? ¿No es eso de lo que trata, mmm, la economía? ¿No es el amor algo para los fines de semana y el Hogar?» O como dijo Yeats en 1909: «La Iglesia católica creó un sistema al alcance únicamente de los santos [...] Su idea del bien era estrecha, pero no buscaba formar tenderos».[1]

Desde su invención como sistema de pensamiento en el siglo XVIII, la economía ha intentado «economizar en el amor», es decir, arreglárselas sin él, es decir, justificar a los tenderos, tan lejanos del amor sagrado o poético. La economía elevó la prudencia, una virtud andrógina que de acuerdo con la visión estereotipada de lo masculino y lo femenino es buena para ambos, a la única fuente de acción. En 1938, después de trazar sus orígenes en Epicuro, Alfred Nort Whitehead se quejó de que «la base de la explicación filosófica es algo análogo a tratar de dilucidar la sociología de la civilización moderna como algo exclusivamente derivado de las señales luminosas de los caminos. El movimiento de los coches se halla condicionado por aquellas señales. Pero las señales no son la razón del tránsito».[2]

El punto de partida de la gran mayoría de los economistas es: ¿dónde está la prudencia? «La primitiva tozudez que les atribuye la economía moderna», como afirma Sen, es la única virtud en el mundo del economista.[3] En la década de 1960, cuando quise demostrar que la Inglaterra victoriana no fracasó económicamente calculé, con base en el principio de la Prudencia Sola, la productividad a fin de determinar que no hubo ningún valor residual que debiera tenerse en cuenta por causas que no fueran la Prudencia. En la década de 1970, cuando quise demostrar que las grandes extensiones de tierra en la Inglaterra medieval funcionaron como un seguro en una época de terrible incertidumbre, calculé, con base en el principio de la Prudencia Sola, el saldo de cartera a fin de mostrar que la Prudencia bastaba para explicar la distribución de tierras entre los campesinos. En

la década de 1980, cuando quise mostrar cómo enseñar economía con ejemplos prácticos en vez de teoremas inútiles —que por desgracia se han impuesto desde entonces en la educación económica superior y en algunos casos en la básica—, de principio a fin usé argumentos tipo Prudencia Sola, aunque fue en esa década que empecé a preguntarme si los mismos serían suficientes.

En 1776, Adam Smith afirmó: «Lo que es prudencia en el gobierno de una familia particular, raras veces deja de serlo en la conducta de un gran reino».[4] Es éste un principio espléndidamente útil. Pragmático. Ninguna palabra sobre el amor o sobre cualquier otra virtud que no sea la prudencia. Sin embargo, Smith comprendió bien lo que economistas posteriores comenzaron a olvidar poco a poco. En última instancia, dijo Smith desde 1759, de lo que se trata es que la gente posea un conjunto equilibrado de virtudes, entre ellas el amor, y no *únicamente* prudencia, y además para todos los efectos: sagrado, profano, comercial, placer, el bien, lo útil, el anchuroso mundo y también el hogar. Todos. En «What Do Women Want in a Moral Theory?», Annette Baier sostiene que amor y obligación, ambos necesarios para la supervivencia de cualquier sociedad, surgen de una «confianza adecuada».[5]

El economista e historiador Alexander Field ha esgrimido argumentos similares recurriendo a la biología. Por ejemplo, apunta que si se tropezara en el desierto con un extraño con el agua y el pan que desea, no lo mataría sin más. ¿Por qué no? Sólo un egoísmo absoluto lo empujaría a matarlo, pero en tal caso él intentaría matarlo a usted primero… y que comience el juego. Por el contrario, tras intercambiar algunas palabras y construir cierta confianza, de manera natural usted se abstendrá. Mas, ¿cómo se da la confianza una oportunidad? ¿Cómo nace?

De acuerdo con Field, la confianza se origina en «componentes que inhiben la violencia intraespecífica», es decir, en la prolongada evolución de un tabú que prohíbe lastimar a los miembros de la misma especie.[6] El «defecto de lastimar» a los miembros de otras especies es instintivo en los animales. Es una consecuencia de la selección natural a nivel grupal, sostiene Field, no individual. Matar al hombre que se encontrase en el desierto es una buena opción para alguien como usted cuya conducta es egoísta. Sin embargo, se siente inhibido a hacerlo porque en realidad su egoísmo no es tal: ésta es la mejor opción para la especie humana.

Recuerdo una vez que conducía en Amberes y me crucé con una mujer que caminaba hacia mí sobre la orilla del camino. Un extraño pensamiento me cruzó por la mente: «Supongamos que la atropellara…» No lo hice, me alegra informarles. Pero ahí estaba la posibilidad de violencia intraespecífica, dirigida incluso a una mujer pacífica y respetuosa de las leyes. En su novela de 1914, *Las cuevas del Vaticano,* André Gide pone en marcha el asesinato totalmente absurdo de un extraño, a quien empuja a un tren en movimiento sólo para ver consumado el crimen. Sucede.

Empero, el argumento de Field es que por lo general *no* sucede. Dadas las oportunidades que tenemos para lastimar, el proceso de inhibición debe sin duda ser muy poderoso. Para mis fines aquí, no es importante si dicho proceso surge de la socialización o la biología. En cualquier caso es perfectamente obvio que estamos equipados con deseos tanto para lo sagrado como para lo profano que se refuerzan y complementan mutuamente. Uno de los circuitos sagrados en nuestro cerebro o una de las virtudes sagradas en nuestra personalidad es «ser gentil y confiado».

Al parecer Adam Smith no fue un hombre especialmente religioso. Sin embargo, en su único trabajo académico regular, en la Universidad de Glasgow de los 28 a los 41 años, enseñó filosofía moral y asumió sus tareas con seriedad. Tras su muerte, empero, sus seguidores llegaron a creer que una Prudencia profana, llamada «Utilidad», tiene la última palabra. Los culpables son Jeremy Bentham y sus simpatizantes, en especial sus sucesores a lo largo del siglo XX, Paul Samuelson, Kenneth Arrow, Milton Friedman y Gary Becker. Todos son buenos hombres, grandes científicos, adorables maestros y amigos míos. Pero su confusa defensa de la Prudencia Sola ha sido una catástrofe para la ciencia que Adam Smith inauguró. De acuerdo con los economistas de finales del siglo XX, todas las virtudes son innecesarias con excepción de la Prudencia: bueno, quizá también un poco de Justicia y Templanza para mantener la Prudencia a raya; pero todas las virtudes sagradas, trascendentes, como el amor espiritual, son definitivamente innecesarias. Como apunta Field: «Erigir una disciplina bajo la premisa de que [los comportamientos egoístas] agotan el espectro de las predisposiciones humanas básicas conduce a la insostenible conclusión de que no hay consorcios ni discriminación racial ni votaciones ni aportaciones voluntarias con fines públicos ni tampoco autodominio ante el primer ataque (defecto) en el juego individual Dilema del Prisionero».[7] Tampoco el nacionalismo ni el honor ni el amor ni la cortesía entre extraños.

En nuestra época, la ética tipo Prudencia Sola se ha convertido en «maximice el capital de los inversionistas; ah, y asegúrese, en su calidad de Director Ejecutivo o Director Financiero, de poseer una buena parte del mismo y un poco de conocimiento de primera mano sobre su valor actual». En las escuelas de negocios puede encontrar profesores de ética que defienden que debemos ser justos, amorosos o templados precisamente porque es prudente. Sus acciones de capital valdrán más si no abusa sexualmente de sus empleados o engaña a sus clientes. La virtud genera más dinero: si hacemos el bien nos va bien.

Esto es perder de vista la esencia de la virtud. El sentido de una vida dedicada a practicar la virtud del amor, por ejemplo, radica en su trascendencia, no en la posibilidad de comprar acciones conferida a alguien con el don para mentir sobre su compromiso con lo trascendente. Milton Friedman defendía, como se desprende del título mismo de un famoso artículo suyo, que «la responsabilidad social de un negocio es incrementar sus

utilidades».[8] Sostenía que una sociedad más rica puede perseguir mejor sus metas trascendentes, y lo que permite mayor riqueza es la maximización de las utilidades. Esto es cierto y constituye un argumento fundamental del capitalismo. Milton argüía además que un administrador contratado por Boeing que mejora su condición social en Chicago al conseguir que la empresa haga una donación a la Ópera de la ciudad, está robando el dinero de los accionistas. Esto también es cierto, pero existe un argumento económico opuesto, a saber, que la habilidad para desempeñar la función de señor noble con el dinero de los accionistas es parte de la compensación ejecutiva. De insistir en que el administrador no tiene permitido donar el dinero de la empresa para causas nobles, los accionistas acabarían pagándole más dinero en efectivo del que le dan. Como sea, casi todos los que han manifestado ya sea conmoción o placer por el artículo de Milton han pasado por alto que éste añadió una limitante complementaria al deber fiduciario del administrador con los accionistas: «Haz tanto dinero como puedas *al tiempo que cumples con las reglas básicas de la sociedad, tanto aquellas encarnadas en la ley como aquellas encarnadas en la costumbre ética*».[9]

De acuerdo con el argumento opuesto, como apenas dije, ser honesto genera dinero. Como se menciona en un libro sobre economía administrativa: «La conducta amoral no es compatible ni con la maximización de capital ni con el interés personal de los empleados».[10] Si esto fuera cierto, ¿no sería magnífico? En 1999, el periodista BennettDaviss publicó en la revista *Futurist* un artículo con el título «Profit from Principle» y el subtítulo «Corporations are Finding That Social Responsibility Pays Off». Daviss escribió: «Sólo si adoptan su nueva función como mecanismos de cambio social positivo, las compañías lograrán incrementar sus utilidades en el nuevo siglo».[11] Anuncios publicitarios difunden las Buenas Noticias.

Es un principio pragmático estadunidense. Un estudio realizado por el Conference Board en 1999 reveló que 64% de los códigos de ética de las empresas estadunidenses está gobernado por la obtención de utilidades. En contraste, 60% de los códigos europeos está gobernado por «valores».[12] Hace varios años, cuando la Escuela de Negocios de Harvard recibió más de 20 000 000 de dólares para desarrollar estudios sobre ética, empezó a impartir cursos que condensaban las virtudes en el bien único de la Prudencia, la utilidad de los «inversionistas». Desde entonces, Harvard se ha dedicado a enseñar a cabalidad toda la virtud que el dinero puede comprar.

El hecho es que Smith estaba en lo correcto, mientras que economistas y calculistas posteriores se han equivocado. Es imposible echar a andar una familia, una iglesia, una comunidad o incluso —aquí el detalle sorprendente— una economía capitalista, con base únicamente en la prudencia. En el lejano Japón, algunas décadas antes de Smith, cierto Miyake Shunro (también conocido como Miyake Sekian), el director de una academia de reciente creación para 90 estudiantes burgueses en la ciudad comercial de Osaka, dio su

discurso inaugural sobre este mismo tema. Tetsuo Najita explica que en el discurso de Miyake una ganancia «no es sino una extensión de la razón humana […] De hecho, los comerciantes no tienen siquiera por qué imaginar su oficio como la búsqueda de ganancias, sino como la acción ética nacida del principio moral de la "rectitud" *[gi]*. Cuando la rectitud se pone en práctica en el mundo concreto —continuó Miyake—, las "utilidades" llegan de manera espontánea y "por sí mismas", sin dramas emocionales».[13] En 1726, Japón se fijó como meta, con una urgencia apenas por debajo de la de Europa por la misma época, elevar el estatus de los comerciantes, la más baja de las cuatro clases del régimen Tokugawa. La elevación supuso nivelación.

En Europa, el sacerdocio de todos los creyentes puso en duda la jerarquía dispuesta por Dios y produjo el igualitarismo radical de autores como Smith y Kant, con precursores un siglo atrás entre los niveladores literales. Nuestro sitio en la gran cadena del ser llegó a ser visto como un asunto de educación y no de naturaleza. Por ejemplo, en aquel año igualitario de 1776 Smith afirmó:

> La diferencia de talentos naturales en hombres diversos no es tan grande como vulgarmente se cree […] Las diferencias […] entre un filósofo y un mozo de cuerda, pongamos por ejemplo, no proceden tanto, al parecer, de la naturaleza como del hábito, la costumbre o la educación […] durante los seis u ocho primeros años de edad fueron probablemente muy semejantes, y ni sus padres ni sus camaradas advirtieron diferencia notable. Poco más tarde comienza a emplearse en diferentes ocupaciones […] hasta el punto de que la vanidad del filósofo apenas encuentra parigual […] Un filósofo no difiere tanto de un mozo de cuerda en su talento por causa de la naturaleza como se distingue un mastín de un galgo.[14]

También en Japón, apunta Conrad Totman, el siglo XVII y en especial el XVIII fueron testigos de una incipiente, aunque poco extendida, «creencia en el potencial universal del hombre», así como de una «defensa de diversos oficios distintos al de gobernador». Ito Jinsai (1627-1705), hijo de un comerciante, declaró en 1683 que «todos los hombres son hombres por igual». Las palabras de Nishikawa Joken (1648-1724), el hijo educado también de un comerciante, son incluso más asombrosas: «Cuando todo está dicho y hecho, no hay un principio último que establezca superior e inferior entre los seres humanos: las distinciones son el resultado de la forma como somos educados».[15] Obvio, ¿no es cierto? No para los hombres del siglo XVII en Europa y Japón.

Tal como sucedió con Smith y otros intelectuales proburgueses de la Ilustración, mostrar que los negocios son compatibles con una conducta ética permitió la elevación filosófica de la burguesía en Japón. Al igual que en Europa, fueron necesarios más o menos dos siglos para que la idea gozara de aceptación entre la mayoría. A partir de un tímido comienzo a finales del siglo XVII y principios del XVIII, gradualmente los japoneses invirtieron el antiguo desprecio confuciano hacia los comerciantes, tal como los europeos invirtieron más o menos por la misma época sus arraigados prejuicios cristianos y anticomerciales.

Por primera vez, tanto en el nuevo Oriente como en el nuevo Occidente usted podía ser honorable sin ser un general chino, un burócrata confuciano, un sacerdote budista, un samurái, un monje cristiano o un duque. Najita explica que *gi* (recuérdese al papa Benedicto hablando de *gi-ri,* obligación social) significa en términos occidentales «justicia», pero con un prudente énfasis en su dimensión calculadora, «la capacidad mental para ser certero y por lo tanto justo, honrado, y, por consiguiente, no arbitrario […] la capacidad humana para conocer objetos externos, analizarlos y emitir juicios intelectuales sobre qué fue justo y qué no».[16] Unas cuantas décadas después de que Miyake Shunro dictara su conferencia sobre las virtudes burguesas en la escuela en Osaka, su nuevo líder afirmó: «El cielo dota a los seres humanos al nacer con una naturaleza virtuosa hecha de compasión, rectitud, decoro y sabiduría». Fue a partir de un igualitarismo basado en Confucio que Miyake dedujo, a diferencia de Confucio mismo, hostil hacia los comerciantes: «Tal como el estipendio de un samurái y los productos agrícolas de los granjeros, la ganancia de los comerciantes debe verse como una virtud».[17]

De haber conocido en su momento esta vertiente del pensamiento japonés —aunque fue, repito, un movimiento marginal—, sin duda Adam Smith habría estado de acuerdo, tal como lo están sus actuales seguidores dentro del movimiento de una ética comercial, entre ellos Robert Solomon. Los negocios necesitan, afirma Solomon, «ética y excelencia», un lema que hoy le sería útil a los negocios japoneses y estadunidenses en lo que concierne a su dulce comportamiento. Nada de codicia. Nada de capitalismo clientelar. «Menos dinero, menos clientes», como dice Tom Cruise en *Jerry McGuire*. Nada de avaricia.[18] Un curtido economista de Chicago o un simple residente de esa ciudad, podría responder: «¿Y? Llámame "codicioso" o "avaro", si eso te hace sentir bien. A mí me gusta mi camioneta y mi abrigo de visón, y si explotar a otros me permite poseer tales linduras, ¿cuál es el problema? ¿Por qué habría de preocuparme por mi alma, como la llaman?» A lo que el estoico Zenón respondería, en las palabras de Gilbert Murray: «¿De verdad te gustaría ser al mismo tiempo rico y corrupto? ¿Tener infinidad de placeres y ser un hombre malo? Todo indica que cuando Zenón te clavaba la mirada era difícil responder que sí».[19] Epitecto, el seguidor grecorromano de Zenón, dijo: «Ningún hombre cambiaría [una pobreza honorable] por una riqueza de dudosa procedencia».[20]

Esto es lo que en efecto sugiere la Prueba del Lecho de Muerte: ¿qué le gustaría recordar sobre su lecho de muerte: más anillos de diamantes comprados o más acciones buenas realizadas en este mundo? ¿Bagatelas o *mitzvót*[*]? Aristóteles escribió que las cosas buenas por naturaleza son aquellas que «pueden pertenecer a una persona al morir y no tanto en vida».[21] Hooker escribió en 1593: «Si bien es cierto que la riqueza es algo que todo hombre desea, ningún hombre juicioso puede considerar que es mejor ser rico

que sabio, virtuoso y religioso».[22] Hasta el momento de morir.

Si lo desean pueden eliminar la parte religiosa o el discurso sobre la muerte. «El premio que recibe una persona virtuosa es […] una vida entera de acciones satisfactorias —escribe Daryl Koehn—, mientras que el castigo que recibe una persona maliciosa es una vida de acciones que producen consecuencias tanto inesperadas como involuntarias para él y los demás.»[23] Dicho de otro modo, incluso con un enfoque en las consecuencias, la visión instrumental y materialista del amor es un error científico. Una economía sin amor no podría funcionar. Sería el infierno. El sentido secular de la palabra cristiana «infierno» es corrupción personal, lo que significa que gobernar en tal plano imaginario es definitivamente peor, no mejor, que servir en el cielo. C. S. Lewis escribe: «Debemos imaginar el Infierno como esa condición donde todos se preocupan permanentemente por su dignidad y su prosperidad […] donde todos experimentan las pasiones terriblemente implacables de la envidia, el orgullo y el resentimiento».[24]

David Schmidtz capturó también en este caso el meollo del asunto. Al respecto refiere un experimento mental imaginado por otro filósofo. Éste consiste en «jalar una palanca» para decidir tener o no escrúpulos. «Muchos de nosotros jalaríamos una palanca que nos permitiera fortalecer nuestra disposición a ser honestos.» Empero, somos débiles, pues lo que buscamos en realidad es el Edén. Si usted profesa una religión abrahámica, puede llamar «pecado original» a dicha flaqueza. También puede argüir, con Schmidtz, que la selección natural ha provocado que la gente, por desgracia, esté «predeterminada a preocuparse por cosas que puedan lastimar, no por la decadencia de su carácter».[25]

En *The Invisible Heart* (2001), un «romance económico» *(sic)* redactado con gran destreza, Russell Roberts señala algo parecido sobre los límites del instrumentalismo. Ahí perfecciona un famoso experimento mental de Nozick en el que se le pregunta si le gustaría entrar a una «máquina de experiencias».

En una tradición que se remonta a *Un mundo feliz,* de Aldous Huxley, los experimentos mentales de Descartes y, más atrás, la caverna de Platón, Nozick había propuesto: «Neuropsicólogos fabulosos podrían estimular nuestro cerebro de tal modo que pensáramos y sintiéramos que estábamos escribiendo una gran novela, haciendo amigos o leyendo un libro interesante. Estaríamos todo el tiempo flotando dentro de un tanque, con electrodos conectados al cerebro […] ¿Se encadenaría usted?»[26] Dicho de otro modo, «¿Qué más puede importarnos a nosotros además de cómo se sienten nuestras vidas desde adentro?» Al parecer hay algo más que sentimiento instrumental, algo más que lo que importa a nuestro buen amigo Max U. Como apunta Nozick en otro libro: «No somos recipientes o cubos vacíos que han de ser llenados con cosas buenas».[27]

O imagina una «máquina transformadora» que con sólo apretar un botón nos

permitiera «de verdad» tener la vida y la personalidad de Albert Einstein o la reina Isabel I. Si estuviera muriendo de hambre en las calles de Calcuta, sin pensarlo diría que sí; pero ¿hay algún candidato entre ustedes, mis acomodados y burgueses lectores?

Roberts refina todas estas dudas al hacer explícito, como buen economista, el coste de oportunidad. El protagonista, Sam Gordon, discute el asunto con su grupo en el último grado de bachillerato:

> Pero hay un detalle que olvidé mencionar. La vida imaginaria que se experimenta en la Máquina de Soñar *acaba sustituyendo su vida real*. Nunca más despertarán. Entran hoy en la sala siendo adolescentes; ganan el Premio Nobel de la Paz, o la maestría, superan a los Beatles en popularidad, pero luego envejecen y mueren. Puede ser una muerte sin dolor, precedida por [la experiencia soñada de] una vejez gloriosa [...] Pero en cuanto desenchufen el último electrodo […] los pondrán en el piso […] Después los sacarán en una camilla y enchufarán al siguiente.[28]

«¿Aún les interesa?» Pregunta Sam a sus alumnos. Por supuesto que no. Max U saltaría ante una oportunidad como ésta para conseguir —bueno, al menos «experimentar»— utilidades. En cambio usted, en tanto individuo real, no lo haría, pues aspira a seguir siendo *usted*. «Mientras un gato estará satisfecho llevando una vida animal de sensación y apetito —señala Daryl Koehn—, el ser humano necesita algo más.»[29]

Que la vida sea difícil, dentro de ciertos límites, es lo que la hace encantadora. Sen señala esto mismo con el término un tanto opaco de «agencia».[30] Habla de un «logro de la agencia» que no se reduce a un «aumento de bienestar» en sentido utilitarista. La manera como Sen lo plantea es reminiscente del antiguo concepto de David McClelland sobre una «necesidad de realización», es decir, la necesidad de una identidad que se esmera. Sin esfuerzo no hay identidad. Sin duda usted aprobaría un conjuro mágico para detener el cáncer. Si pudiera repetir su vida probablemente haría lo mismo, sobre todo si esta vez tuviera la oportunidad de hacer bien las cosas. Las historias en los libros y la televisión le permiten entrar momentáneamente a una vida imaginaria, un tiempo quizá no tan breve por su propio bien.

Sin embargo, aparentemente padecer ciertas carencias es fundamental para una auténtica vida humana. Imagine que fuera un dios del Olimpo. Al ser inmortal, no tendría necesidad de virtudes como la esperanza, la fe, la valentía, la templanza o la prudencia. Todas ellas resultan absurdas si, como el Diablo, usted no puede morir. Otelo hiere a Yago, quien desafiante responde haciendo alusión a la inmortalidad del Diablo: «Estoy herido mas no muerto». Aunque luego muere. La mayoría de las virtudes son inútiles para alguien que de verdad no puede morir. Lo cierto es que incluso en el Olimpo, las virtudes del amor y la justicia podrían tener recompensas políticas. Empero, lo que da al amor humano su particular intensidad y a la justicia humana su particular dignidad, es la finitud de la vida. Ama a un hombre *que morirá.* Ayuda a una mujer *que es una simple mortal*. Como no es ni un gato ni un dios del Olimpo, desea una vida real con riesgos y

recompensas reales, no una máquina de experiencias. Desea mantener una identidad, una fe y una esperanza, que, como usted mismo diría, lleve su nombre.

Quizá se sienta asimismo tentado a llamarla alma.[31]

El impulso de finales del siglo XVIII, en especial el impulso utilitarista, consistió en someter la ética a un modelo conductista e ingenuamente científico que la redujo a una fórmula «inmensamente simple», como dijera uno de los estudiosos de la ética de las virtudes. Así las cosas, varios utilitaristas y algunos kantianos se niegan a reconocer el poder de las palabras, el libre albedrío y la luz interior. Yo misma reconocí expresiones no conductistas como éstas de manera tardía, cuando finalmente comprendí que el significado de una acción humana, y no sólo su apariencia externa, es clave para describirla en términos científicos.

Virginia Held sostiene que en la ética «es necesario poner mucha más atención [...] a las relaciones entre la gente, relaciones que no podemos observar pero que sin embargo podemos experimentar».[32] No llamaríamos «virtuosa» a una madre que no experimenta ninguna emoción al cumplir con sus deberes hacia sus hijos. Tampoco llamaríamos «bueno» al buen samaritano que con el fin de hacerse famoso salvó a una víctima que se ahogaba.[33] Ni llamaríamos «ético» al hombre de negocios que obedece la ley por miedo a una temporada en la cárcel. La virtud no es un simple asunto de actos que pueden observarse. Es una disposición: por ejemplo, el sentimiento, el amor, el arrepentimiento, la angustia y la alegría por nuestros actos voluntarios.

En suma, es un asunto de carácter o *ethos,* ejercitar la voluntad para hacer el bien, para *ser* buenos. Es un asunto del alma.

[1] Yeats, *Estrangement,* 1909, entrada núm. 51, p. 334.

[2] Whitehead, *Modos de pensamiento,* 1944, p. 43 (edición original 1938).

[3] Sen, *Sobre ética y economía,* 1989, p. 20.

[4] Smith, *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones,* 1958 (edición original 1776), p. 403.

[5] Baier, «Ethics», 1994, p. 10.

[6] Field, *Altruistically Inclined?,* 2003, p. 300.

[7] *Ibid.,* p. 313.

[8] Friedman, «Social Responsibility to Business», 1970.

[9] *Ibid.,* p. 33. Reproduzco el énfasis de Daniel G. Arce M. al citar este pasaje en «Conspicuous by Its Absence», 2004, p. 263.

[10] Citado en Arce M., *op. cit.,* p. 265.

[11] Daviss, «Profits from Principle», 1999 (2003), pp. 203, 209.

[12] Donaldson, «Adding Corporate Ethics», 2000 (2003), p. 100.

[13] Najita, *Visions of Virtue in Togugawa,* 1987, p. 91.

[14] Smith, *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones,* 1958, p. 18 (edición original 1776).

[15] Totman, *Early Modern Japan,* 1993, pp. 181, 359.

[16] Najita, *op. cit.,* pp. 88-89.

[17] Nakai Chikuzan, aprox. 1760, citado en Totman, *op. cit.,* p. 359.

[18] Solomon, *Ethics and Excellence*, 1992, p. 21 y

[19] Murray, *Stoic Philosophy,* 1915, p. 30.

[20] Epicteto, *The Book of Epictetus,* aprox. 130 d.C., «Fragmentos», p. 286.

[*] Mandamientos o preceptos dentro de la tradición judía. [T.]

[21] Aristóteles *, Retórica,* aprox. 350 a.C., 1367a.

[22] Hooker, *Laws,* 1593, 1.10.2, p. 189.

[23] Koehn, «Virtue Ethics», 2005, p. 536.

[24] Lewis, *Screwtape Letters,* 1943, p. ix.

[25] Schmidtz, «Reasons for Altruism», 1993, p. 170.

[26] Nozick, *Anarquía, estado y utopía,* pp. 53-54. William James formuló una pregunta similar en *Pragmatism,* 1907.

[27] Nozick, *Examined Life,* 1989, p. 102.

[28] Roberts, *Invisible Heart,* 2001, p. 138.

[29] Koehn, *op. cit.,* p. 535.

[30] Sen, *Sobre ética y economía,* p. 61, también p. 71: «El comportamiento egoísta es suficiente cuando el aspecto de agencia es importante en sí mismo».

[31] Como pregunta Nozick: «¿Podría ser que, para la ética, el contenido del atributo de tener un alma fuera simplemente que el ser se esfuerza, o es capaz de esforzarse, por dar sentido a su vida?» (*Anarquía, Estado y utopía,* p. 60).

[32] Held, *Feminist Morality*, 1993, p. 8.

[33] Compárese con White, «Kantian Critique», 2005, MS, p. 6. El ejemplo es kantiano.

8. El amor y la burguesía

> A riesgo de sonar un poco pesado, le digo a la generación que hoy se gradúa que su éxito en la vida, y el éxito de nuestro país, dependerá de la integridad y otros rasgos de personalidad que ustedes y sus contemporáneos continuarán desarrollando y manifestando en los próximos años […] Podría exhortar a todos a trabajar duro, ahorrar y prosperar. Y lo hago. Sin embargo, para trascender es necesario tener principios respecto a la forma de conducimos al hacer todas estas cosas […] Y más allá del sentimiento de satisfacción personal, gozar de una reputación por hacer tratos justos es una virtud profundamente práctica. En el mundo de los negocios, la llamamos «buena voluntad» y solemos incluirla en nuestros estados de cuenta. La confianza constituye la raíz misma de cualquier sistema económico basado en un intercambio que beneficia a todas las partes […] En esencia, nuestro sistema funciona gracias a tratos justos entre individuos.
>
> ALAN GREENSPAN, 1999

Entendido en un sentido amplio que incluye algo más que la simple amistad aristotélica en busca de placer y beneficios, el amor figura en cualquier grupo humano, incluso en un grupo capitalista. No tenemos que ser hobbesianos o utilitaristas y reducir el «amor» a interés personal. Podemos ser estoicos o cristianos, o seguidores de Hugo Grocio o Adam Smith, e imaginar que a la gente le importa. De hecho, yo diría que más nos valdría si de verdad queremos ser científicos al respecto.

Cualquier actividad humana —incluso jugar un juego de azar, por mencionar el que quizá sea el caso más difícil— necesita una solidaridad desinteresada. Se ha demostrado matemáticamente que juegos como los que concibiera John Nash, esa *mente brillante,* no pueden jugarse con un beneficio recíproco siguiendo las reglas de la Prudencia Sola. De una parte, si el juego es finito —incluso si dura diez turnos— deviene en egoísmo. De la otra, si no es finito, posee un número infinito de soluciones. Esto último se conoce como el Teorema Popular, pues nadie sabe quién lo concibió primero; y quizá porque atenta de tal modo contra la teoría de los juegos que ningún teórico en la materia lo reclamaría hoy como propio.

Como señalaron algunos especialistas en 1994: «Los modelos de juego racional que plantean un equilibrio de juego [infinito] conducen a un conjunto de resultados donde los jugadores pueden hacer casi cualquier cosa y aun así actuar conforme a la teoría. La predicción de que los individuos podrían hacer cualquier cosa a partir de un amplio conjunto de estrategias viables no es ni útil ni precisa».[1] Aun cuando estos descubrimientos fueron teóricos y no fácticos, destruyeron las ideas de pizarrón que defendían que la Prudencia Sola gobierna el mundo tal como lo conocemos. Muy

ingenioso.[2]

Por lo demás, cualquiera puede comprender que al jugar ajedrez, por decir algo, es necesario seguir ciertas reglas, por ejemplo, el movimiento de la torre, las cuales no se derivan de la búsqueda prudente de victoria al interior del juego. Incluso para participar en un juego, ya no se diga para obtener un beneficio mutuo, debe haber un exterior. Para jugar ajedrez se necesita al menos contar con la dosis mínima de empatía que haga posible la «práctica» tipo Alasdair-MacIntyre, conocida como «jugar al ajedrez conforme a las reglas aceptadas». El juego se arruinaría si anunciara «esta vez voy a mover mi torre como si fuera un alfil», luego de percatarse que, de poder mover la torre en forma diagonal, ganaría.

Jugar *Monopolio* con una regla que prohíba arreglos privados es una experiencia muy distinta si se juega con niños que no comprenden la importancia de construir casas rápidamente que con adultos que conocen el juego y viven en una cultura comercial acostumbrada a hacer tratos personales: «Si me vendes *New York Avenue* por 2 000 dólares, te concedo dos indultos de renta en caso de que caigas en cualquiera de mis propiedades…, está bien, *cuatro*».

Alexander Field sostiene de manera convincente que «la disposición de un número considerable de seres humanos a violar las inequívocas predicciones de la teoría de los juegos al cooperar y participar en castigos a terceros subyace a nuestra habilidad para crear y mantener un orden social».[3] Como observaron el filósofo John Searle y el crítico literario Stanley Fish desde una perspectiva ajena a la teoría matemática de los juegos, cualquier juego depende de comunidades interpretativas, de principio a fin.[4] Y las comunidades interpretativas no son sino eso: comunidades, rasgos compartidos, empatía, solidaridad. En suma, dimensiones del amor.

Puede objetarse que la solidaridad desinteresada no es «amor». Pero la distancia no es tan grande y tiene un propósito. Aparte de la entrega profunda del verdadero amor, con «solidaridad» me refiero a la simple confianza, el buen humor, la convivencia vecinal, el respeto, la cooperación, las aspiraciones decentes de nuestra vida cotidiana.

En parte todo esto puede tener un interés personal, como decía Aristóteles. Cuando un vecino se vuelve mala compañía nos alejamos. Cuando esto ocurre con alguien a quien amamos, intentamos con más ahínco. Es como si el amor, o cualquier otra virtud, fuera una fuerza gravitacional que se va debilitando a medida que nos alejamos de su núcleo. Es cierto que podemos ser corteses con los vecinos y mostrar una buena cara con nuestros compañeros de juego simplemente porque sabemos que de lo contrario recibiremos un castigo. Eso es Prudencia Sola.

El asunto aquí es si la fuerza gravitacional de la Prudencia basta para dar cuenta de *cualquier* solidaridad, o si el Amor, la Justicia o la Fe ejercen alguna influencia sobre la solidaridad. Dicho de manera sucinta, en tanto fenómeno científico, ciertamente la

ejercen. La solidaridad que transmite saludar con entusiasmo a un vecino es un tipo de amor. La solidaridad pasajera del trato acordado es un tipo de justicia. La solidaridad entre los aficionados a un deporte es un tipo de fe.

Fuera del pizarrón y el tablero de juegos, cada vez es más claro que economías reales dependen de virtudes reales. Si uno realiza experimentos económicos con estudiantes y otras víctimas contratadas, el amor, la justicia, la templanza, la fe, la esperanza y la valentía saldrán disparadas incluso de los laboratorios. Vernon Smith, pionero en la materia, lo pone de este modo:

> También los experimentos de laboratorio confirman la reciprocidad en los juegos en forma extensiva de dos participantes, bajo condiciones muy desfavorables en las que ponemos nuestro mejor esfuerzo en el egoísmo: *anonimato absoluto*. En suma, estas normas son tan fuertes que la mitad de los sujetos cooperan sin siquiera conocer la identidad de su contrincante. Más aún, es posible mostrar que esto depende del segundo jugador al ver los beneficios que el primero descartó, y por lo tanto a sabiendas de lo que éste hizo por mí recientemente.[5]

Los economistas experimentales se encuentran, junto con los historiadores económicos, entre los pocos economistas científicos confiables; los demás tienden en sus malos días a perderse en especulaciones sin sentido y pruebas arbitrarias de «significancia»… y suelen tener muchos malos días. Bien harían los economistas experimentales en poner a prueba de manera explícita otras virtudes además de la Prudencia. En términos reales, de ese modo se fusionarían con los psicólogos sociales, tal como los historiadores económicos se han fusionado con los historiadores.

Un actor económico debe contar con un escenario social, pues ningún contrato puede especificar todos los aspectos de una transacción compleja o incluso los de una sencilla. Cuando el vendedor de periódicos me entrega un ejemplar confía en que no me guardaré el dinero en el último momento y saldré corriendo con el periódico que acaba de poner en mis manos, o que no sacaré un revolver magnum .45 cargado apenas abra la caja registradora. No es tanto que ame al vendedor, si bien una forma sutil de amor puede desarrollarse si le compro todos los días. Empero revela una forma de justicia y una identidad fiel como ciudadano respetuoso de las leyes que no depende de robar, que carga consigo mismo.

En un artículo clásico de 1963, el sociólogo legal Stewart Macaulay estudió varias empresas con negocios en Wisconsin. Ahí confirmó lo que todos los hombres de negocios saben: por lo general, los negocios dependen de un entorno de confianza, no de contratos explícitos que deban cumplirse en un tribunal. Un gran fabricante de cajas de cartón se puso a revisar cuántas órdenes carecían de un acuerdo con términos y condiciones precisos que satisficieran a un abogado en busca de un «contrato». A mediados de la década de 1950, el fabricante descubrió que el porcentaje iba de 60 a 75% de las órdenes, en un sector donde una orden cancelada significa acabar

acumulando un montón de cajas inútiles, diseñadas y pintadas conforme a las especificaciones del cliente.[6]

Esto puso fuera de sí a los abogados de la compañía. Uno dijo: «Es común que los hombres de negocios sientan que no tienen "un contrato" sino "una orden". Hablan de "cancelar la orden" en vez de "romper un contrato"».[7] Otro abogado afirmó que estaba «harto de que le dijeran "podemos confiar en el viejo Max", cuando el problema no es de honestidad sino de alcanzar un acuerdo que ambas partes comprendan».[8] Al no ser abogados, los hombres de negocios no veían las cosas de ese modo. «Llame por teléfono al otro hombre y arregle el problema. Si quiere seguir haciendo negocios, no se pone con él a leer clausulas legales en un contrato. Si quiere seguir en el negocio no corra a buscar abogados, pues debe comportarse con decencia.»[9] Recurre a un juzgado sólo cuando alguien deserta. Pero pocos lo hacen. Sin duda hay una razón basada exclusivamente en la prudencia: es malo para el negocio. Pero hay también una razón basada en la justicia, la fe, el amor («el viejo y buen Max»).

La gente desea cultivar virtudes en los negocios como en cualquier otro aspecto de su vida. Macaulay concluía que hay «dos principios que gozan de una amplia aceptación. *1.* En casi todos los casos, uno debe cumplir con los compromisos contraídos; uno no falta a su promesa de cumplir un trato. *2.* Uno debería fabricar un buen producto y garantizarlo».[10]

En 1912, ante un comité del Congreso que investigaba el *Money Trust,* J. P. Morgan fue cuestionado por un hostil Samuel Untermyer:

> Untermyer: ¿No se basa el crédito comercial sobre todo en el dinero o la propiedad?
> Morgan: No, señor; lo primero es el carácter.
> Untermyer: ¿Antes que el dinero y la propiedad?
> Morgan: Antes que el dinero, la propiedad o cualquier otra cosa. El dinero no puede comprarlo… pues un hombre en el que no confío jamás podría obtener mi dinero ni por todos los juramentos del mundo cristiano.

Por supuesto. Si quiere ponerse tremendamente quisquilloso acerca de los *verdaderos* motivos de la gente y afirmar que éstos no constituyen las reglas de la vida burguesa, tendrá que explicar por qué se indigna cuando esas mismas reglas son violadas, y por qué asume que serán obedecidas en sus transacciones cotidianas.

Esto no significa que deba abandonar un razonamiento económico pragmático. He aquí por ejemplo un razonamiento económico pragmático: entre más gente participa en el juego es más sencillo hacer trampa, pues a cada minuto aparece un nuevo incauto. Empero, el incentivo para hacer trampa se ve equilibrado por el amor, la vergüenza o, como decía Adam Smith, el Hombre Interior. Esto es sociología. *Ambas,* la prudencia y la solidaridad, mandan. He aquí un razonamiento económico afín: la solidaridad tiene un poder particular, aunque no exclusivo, en los grupos pequeños; la prudencia, en los

grandes. Pero este razonamiento también es sociología clásica, es el tema del libro de Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft* (Comunidad y sociedad) (1887), comunidad natural y sociedad artificial, familia amorosa y empresas asociativas. Por lo demás, se trata asimismo de filosofía política clásica, el tema de la *Política* de Aristóteles.

En 1980, cuando me mudé de Chicago a Iowa City, me asombró la reducción en el costo de hacer negocios, pero luego vi cómo se incrementó cuando regresé a Chicago en 1999. Incluso en el suburbio cercano de Oak Park, donde viví unos meses antes de mudarme al centro, una tienda de productos irlandeses no me permitió devolver un abrigo nuevo que había comprado dos horas antes y que decidí que no lo quería por ese precio. De ningún modo, dijo la dueña. ¡Mala suerte, querida! La virtud que creía que ambas compartíamos se había esfumado tan pronto el dinero cambió de manos. Tuvimos un contrato, no una orden. En 2003, cuando intenté vender un auto en Chicago, antes de conocer CarMax y un arreglo sencillo en los suburbios, perdí medio día entre el fango comercial de Western Avenue. «¿Su auto, *madame*? ¿Ese Toyota Avalon ahí afuera? Le doy 2 500 dólares.»

Amo el comercio y amo a Chicago. Amo asimismo mi nueva identidad como una fuerte mujer urbana que se lleva y se aguanta. Pero cada transacción en Iowa City o en Schaumburg siempre fue más simple. Los cheques pasaban, los tenderos sonreían, los mecánicos hacían lo que decían que iban a hacer, las tiendas de ropa y los concesionarios de Toyota no intentaban tratarme de cierta manera, sino conforme a la Regla de Oro. Cuando hice una estancia de varias semanas en la Universidad de Denison, en el pequeño Granville, Ohio, después de tres años de curtimiento en Chicago y algunos episodios en la no menos dura Ámsterdam, ahí estaba de nuevo: fue como quitarse unos zapatos apretados. *Sabía* que el joyero local en Granville haría un buen trabajo para ajustar el tamaño de mis anillos. Lo hizo. En 1996, en la antigua y dura Róterdam, era necesario supervisar de cerca a los joyeros, y a menudo se aprovechaban; bueno, no Marianne y el joyero de Trees sobre Mauritsweg, en quienes llegué a confiar.

Es imposible dirigir grupos humanos con base en la Prudencia Sola, al menos no bien. Y «bien» no es sólo de manera prudente y redituable; aunque la derrama económica de Iowa City, Schaumburg y Granville no es poca cosa: *Gemeinschfat* en beneficio de la *Gesellschaft* , la prueba de carácter de J. P. Morgan en beneficio de un préstamo inmediato. Empero, los seres humanos desean más. Depender de la Prudencia Sola vuelve más difícil alcanzar una meta trascendente, sagrada, por ejemplo el amor comunal, la justicia social o el progreso científico. Y una meta trascendente, repito, es necesaria para que la prudencia tenga sentido.

Por otra parte, cuando regresé a Chicago tras dejar primero Iowa City y luego Granville, noté asimismo un aumento en la oferta de lazos *gemeinschaft lich* a mi

alcance en la gran ciudad: 30 iglesias episcopales a una distancia muy accesible en auto en vez de cuatro o cinco; 70 nutridos grupos étnicos en vez de dos; 20 bares irlandeses en vez de uno. Iowa City es una pequeña joya, como también lo es Granville a una escala incluso menor. Pero *son* pequeñas: áreas estadísticas metropolitanas de quizá 100 000 habitantes en total en Iowa, 20 000 en Ohio, contra los millones en la misma extensión en Chicago.

Tönnies, junto con muchos otros sociólogos a partir de él, predijo que grandes ciudades como Chicago se volverían frías. Tönnies y los demás afirmaron que con el tiempo la fría *Gesellschfat* desplaza a la cálida *Gemeinschaft* . Su error es el mismo error de buena parte del pensamiento social alemán del siglo XIX: creer en el historicismo antes de que los historiadores profesionales confirmen los hechos; aunque la historia profesional fue también una planta sembrada en la Alemania del siglo XIX, cuyos frutos nacieron en el siglo XX fuera de Alemania. En efecto, las grandes ciudades tienen una *Gesellschaft* mucho más organizada: algo que hay que admitir o celebrar dependiendo de nuestro sentir hacia los proyectos humanos «artificiales». Pero tienen asimismo más *Gemeinschaft ,* más conexión humana amorosa y en abundancia. Por lo tanto tienen más de ese tercer elemento, la especialización tipo «mano invisible» que conduce a una vida rica. Una gran ciudad tiene más de todo. Ésa es la razón de que tanta gente viva ahí.

El historiador Wilfred McClay elogia a Thomas Bender, también historiador, por defender que «el más influyente de todos los dualismos sociológicos — *Gemeinschaft* y *Gesellschaft* — no debe entenderse como una forma rigurosa de designar fases discretas y secuenciadas en la evolución de las relaciones sociales humanas, sino como una forma de indicar dos tipos de relaciones que, sobre todo en una sociedad moderna, coexisten y contienden entre sí». McClay observa que «uno de los beneficios de este acercamiento es que, a diferencia de un entendimiento más monolítico del proceso de modernización, nos ayuda a dar cuenta de la forma como expresiones y valores premodernos, tradicionales y *gemeinschaft lich* coexisten con expresiones intrínsecas al mundo moderno, e incluso se interpenetran».[11]

En un elegante artículo publicado en 1999 en la *American Sociological Review,* Brian Uzzi mostró que a las empresas prestamistas les iba mejor —podían ahorrar hasta tres puntos porcentuales sobre sus préstamos, un nivel muy alto sobre préstamos que cuestan 6 o 10%— cuando *mezclaban* relaciones estrechas con los banqueros («X ha sido nuestro banco en los últimos 50 años») y relaciones distantes. Las empresas mezclaban el amor y la fe con la prudencia.[12]

Esto es posible en una gran ciudad. Centrarse en los resultados alienantes, desintegradores, del comercio a gran escala es un problema de enfoque, no de escala. Además, de cualquier modo, un campesino francés del siglo XII era tan «ajeno» a los tejemanejes de los estratos superiores de la cristiandad europea como lo es un burgués

moderno de los tejemanejes de los estratos superiores del capitalismo global. Pese a ello, tanto el campesino como el burgués viven en familia, tienen amigos, tienen proyectos. Todas las comunidades humanas trabajan con prudencia y solidaridad. Ambas cosas.

Un conjunto balanceado de virtudes como parte de una conducta prudente, económica, capitalista y basada en el mercado no es un simple complemento, un bonito detalle para quien lo sepa apreciar. Es virtuoso y necesario para una vida buena. Es necesario para trascender, invistiendo así la vida con un valor mundano *y* uno transmundano. Los negocios, afirma Michael Novak, son una «aventura moralmente seria».[13] En cambio, la conducta tipo Prudencia Sola, tan exaltada por nuestra actual fábula económica, es mala. Mala para negocios prudentes; consúltese al respecto a Arthur Andersen. Mala para una vida justa y devota. Mala para los hijos y demás seres queridos. Más importante aún, mala para el alma. *La* llamamos codicia.

La integridad ética es importante. En la década de 1990, cuando los maestros sindicalizados de Filadelfia se enfrentaron con el superintendente a causa del programa de compensaciones por desempeño, lo que provocó su malestar no fue únicamente el agravio sino asimismo una visión prudente de su trabajo. ¿Acaso debemos —nosotros que tenemos una profesión— ser entrenados con incentivos como si fuéramos focas? Su indignación le costó millones de dólares al sistema educativo y la oportunidad de enseñar a leer a los niños.

La gente con una profesión fue educada para apreciar otras cosas, no sólo la prudencia monetaria. Está en el significado mismo de la palabra «profesión», entendida como lo contrario a «estafa». No hace mucho conocí a un arquitecto y le dije que era economista. Él respondió, medio en broma: « *Odio* la economía». Luego aclaró de manera amistosa que se refería a que todo el tiempo se está preguntando si vale la pena sacrificar la Calidad por la Prudencia. Tengo un amigo que es diseñador de iluminación y coincide en que todo el día tiene que resistir la presión de la Prudencia Sola. Si hiciera un trabajo de menor calidad —usar el voltaje equivocado aquí y allá, cortar esta o aquella esquina—, *podría* obtener un poco más de utilidades. Pero no lo hace. Es un diseñador de iluminación, no un ladrón.

Es un asunto de identidad, el mismo que hace posible a la sociedad. Hacemos bromas sobre médicos que hacen cirugías a costa de nuestras billeteras y sobre abogados que cierran las cortinas para preguntarnos cómo nos vamos arreglar. Sin embargo, la mayor parte de las personas rechazaría ser médico o abogado si de verdad creyera en tales bromas, pues casi nadie desea ser ladrón o estafador. De sólo haber versiones tan deshonestas de ambas profesiones, el sistema legal y de salud se colapsaría. La política siempre amaga con hacerlo. La actitud de cinismo hacia las profesiones en el Consejo del Condado de Book o en el Parlamento Italiano significa que el gobierno realmente está en manos de ladrones y que la virtud republicana está sitiada.

Blair Kamin, un crítico de arquitectura que escribe para el *Chicago Tribune,* suele despotricar contra un arquitecto local de apellido Loewenberg por sus monótonos rascacielos, construidos todos con el mismo molde. Los edificios son tan notorios que han provocado la acuñación de un sustantivo para describir la manera como «echan a perder» un vecindario: la «Loewenberguización». Algunos arquitectos de Chicago están escandalizados de que Loewenberg levantará un rascacielos apenas a unas 20 cuadras de otro usando exactamente los mismos planos. ¡Por Dios! Esta necesidad de economizar a expensas del arte importa en Chicago porque la ciudad fantasea con ser la capital arquitectónica del universo conocido. De acuerdo con Kamin, los ofensivos edificios de Loewenberg exhiben una «simetría estéril y superficies desarticuladas que traen a la mente las antiguas unidades habitacionales del Berlín oriental», son «deprimentes», «demasiado grandes y pobres en detalles», «cómicamente malos».[14]

Como pueden ver, al señor Kamin no le gusta el trabajo del señor Loewenberg. A esto, Loewenberg responde sin alterarse: «Diseñamos con un presupuesto». Kamin explota: «Su actitud es tan cínica como lamentable, es abolir la responsabilidad del arquitecto y diseñar para las masas». Kamin está buscando avergonzar a Loewenberg, y a cualquier arquitecto que intente imitarlo, con el fin de que se convierta en un profesional más allá de la Prudencia Sola. Loewenberg y sus clientes no se tragan el argumento. Kamin y yo pensamos que deberían.

El conflicto recorre nuestra cultura. La lectura de *Zen and the Art of Motorcycle Maintenance* sigue siendo asignada en las escuelas de negocios como una reflexión sobre calidad y retórica. Sin embargo, lo que ahí aprende la *gran mayoría* de los estudiantes son variantes de la Prudencia Sola.

En una era democrática, la aristocracia inglesa se defendió a sí misma presentándose como una clase servicial, que asistía al gran Colegio Eton para servir al rey y la patria. Consagrada a amar a Inglaterra y de paso a conseguir empleos en la política y el Imperio, la aristocracia se veía a sí misma como una alternativa a una ética burguesa imaginada como Prudencia Sola. Piénsese, por ejemplo, en la forma como John Gielgud en el papel de Superior del Trinity College, en el film *Carrozas de fuego,* reprende al personaje de Ben Cross por transgredir el código del *amateur,* el amante. Hoy los hijos de la aristocracia asisten a Eton y luego hacen una carrera como contadores públicos en una economía global; nada más pintoresco que Inglaterra, mi Inglaterra. La Prudencia Sola reina, dicen. El amor es devaluado, al menos en la teoría capitalista.

Sin embargo, en un sentido amplio, el amor es necesario para una empresa, Inglaterra o cualquier proyecto humano. El amor hace que *en efecto* el mundo gire. Robert Frank ha expuesto en detalle que la confianza que un negocio necesita «no está motivada por cálculos racionales», lo que reduciría todas las virtudes a la Prudencia, «sino por emociones; por sentimientos morales, para usar el término de Adam Smith».[15] Sin duda.

Empero existe un argumento más profundo. Harry Frankfurt señala que «el amor nos permite […] comprometernos de manera incondicional con actividades con sentido».[16] Los seres humanos buscan sentido. Simplemente lo hacen y no ponen a un lado el capitalismo.

C. S. Lewis compuso un himno a la amistad masculina —sabiamente comprendió que su entendimiento de la amistad femenina era menos que confiable— donde dos amigos se sientan uno al lado del otro, observan juntos un objeto que aprecian e intercambian comentarios sobre él. Aristóteles también creía que ese tercer elemento que los otros dos observan juntos era esencial para la amistad. Algo similar ocurre con el proyecto de esta semana en la oficina, con el Súper Tazón en la televisión, o con Shane y Starretten la película unidos por el trabajo, «su mente [puesta] en ese viejo tocón».[17] «La amistad debe girar alrededor de algo —dice Lewis—, aunque sólo sea una afición por el dominó o por las ratas blancas […] Los amigos […] son viajeros en la misma búsqueda».[18] Es con base en una amistad masculina como ésta que una compañía de hombres trabaja con entusiasmo para hacer negocios o automóviles.

Una mujer diría que la amistad gira alrededor de una amiga o, todavía mejor, de la relación misma. El objeto es su amiga o la relación, pero no el Supertazón. La versión femenina de la amistad subyace al modo como una compañía de mujeres trabaja con entusiasmo. Piénsese en un grupo de mujeres que recoge la mesa después de comer: lo que importa es ayudar a Jane. Una amiga mía creó una pequeña empresa de publicidad y al principio probó con un modelo de liderazgo exclusivamente maternal. Descubrió que debía incluir un elemento paternal. Su compañía trabaja con base en relaciones amorosas que son analizadas con prudencia: un estilo balanceado que combina lo masculino y lo femenino. Las empresas y los mercados en parte funcionan con base en el Amor.

Desde luego, las empresas y los mercados también funcionan con base en la Prudencia. Pero la teoría académica moderna del capitalismo de mercado, esa economía samuelsoniana que estudié con tanta pasión en las décadas de 1960 y 1970, comete un error al imaginar que el *único* personaje que necesitamos para entender el capitalismo es el Sr. Máxima Utilidad, el engendro de la Prudencia, para quien el Amor sale sobrando; o cualquier pasión más allá de la Prudencia Sola. Recuérdese el análisis que Steven Pinker hace del amor como Max U: o Max G[enes]. Max U no trabaja de manera científica, el único criterio por el que los economistas samuelsonianos manifiestan interés. Al respecto puede consultarse a economistas como Frank y Frey, George Akerlof y muchos más.[19] Sin embargo, bajo el criterio que el resto de nosotros puede apreciar, se trata de una amenaza. Iris Murdoch describe a Max U como «el agente, delgado como una aguja, [que] aparece en el súbito destello de la voluntad».[20]

Alguien así vería la amistad, *philia,* como un intercambio, y jamás alcanzaría lo que para Aristóteles era el grado más elevado de amistad, la amistad que quiere el bien del

amigo.[21] Desde la perspectiva que Max U tiene del mundo social, «el bien» del otro es un absurdo. En ese mundo, las cosas son apreciadas por su capacidad para producir utilidad, con la consecuencia, como ha señalado Michael Stocker, de que la gente desaparece.[22] El «hombre» Max U, como se le llama, no se valora como persona ni siquiera a sí mismo, y saltará a la primera oportunidad que tenga de subirse a una Máquina de Experiencias. Impulsivo, manipulador, superficial. ¿Cuántos sociópatas puede haber? Max U es una quimera conjurada por la clase educada, tanto de derecha como de izquierda. Es él quien proyecta un mundo imposible para la mayoría de los seres humanos reales.

Éste es el tema de un famoso artículo de Amartya Sen publicado en 1977, la época cuando Sen intentaba abrirse paso fuera del mundo intelectual de Max U: «Rational Fools: A Critique of the Behavorial Foundations of Economic Theory». Francis Y. Edgeworth, el creador de la versión moderna de la lógica Max U, había reconocido ya en 1881 que alguien como Max U dependía del «aislamiento carente de simpatía que los economistas presuponen de manera abstracta».[23] Empero, como puede uno imaginar, los economistas conciben la «simpatía» —literalmente «sentimiento compartido» en griego (lengua que Edgeworth conocía bien)— como aquello a lo que se reducen las relaciones humanas. Estoy triste porque tú estás triste. «El comportamiento basado en la simpatía —escribe Sen, pese a ser hermoso— es egoísta en un grado mayúsculo, pues nos complace el placer de otros y nos duele el dolor de otros, de modo que la búsqueda de utilidades propias puede apoyarse en la acción comprensiva.»[24] En términos de una ética de las virtudes, la simpatía es un asunto de prudencia y un amor inferior (es decir, no trascendente). O quizás es un asunto de mera prudencia, pues este «amor» es en sí mismo un amor derivado, es simpatía *porque* produce un placer prudente. Piénsese en la madre que obtiene una utilidad derivada a expensas de la graduación de su hijo.

Sen sostenía que los ámbitos importantes de nuestra vida son gobernados en cambio por el «compromiso». A diferencia de la simpatía, el compromiso *reduce* su utilidad, al menos su utilidad de primer orden, por ejemplo, el helado que consume o el grado universitario que obtiene su hijo. En términos kantianos, el compromiso es un deber. En términos de una ética de las virtudes, el compromiso es un asunto de justicia, fe y amor trascendente. Recuérdese lo que Adam Smith decía a propósito de la Justicia para los Chinos. Nada prudente. El compromiso implica una «elección que va en contra de nuestras preferencias, lo que destruye el supuesto básico [de la economía samuelsoniana tipo Max U] por el que una opción elegida debe ser mejor que las otras […] para que una persona la elija».[25] En suma, el reconocimiento de las virtudes más allá de la prudencia y la pasión «introduce una discrepancia entre la elección personal y el bienestar personal, mientras que gran parte de la teoría económica tradicional se basa en su identidad».[26] Al actuar así, la economía supone un mundo sin compromiso ético: «El hombre *puramente*

económico es casi un retrasado social».[27] Ahora que lo pienso, no «casi».

Para hablar en términos instrumentales contra el instrumentalismo, si las transacciones humanas reales no echaran mano de la amistad y otras virtudes además de la Prudencia Sola, acabarían reducidas a hipocresía y abuso a la manera de la tira cómica *Dilbert*. Observe su propio lugar de trabajo. ¿Cómo opera en realidad su oficina? De verdad, ahora mismo. ¿Como un infierno? ¿Con engendros de prudencia que corren de aquí para allá para cuidar del Número Uno? No, no exactamente. Es cierto que en algunos departamentos de economía se topará con una o dos personas así, personas que afirman con franqueza que «el actual modelo económico demuestra» que deben comportarse como imbéciles. Sin embargo, fuera de la economía todos saben que si una oficina funciona bien se debe en parte al amor.

Todos saben además que el amor puede ser superado. En este y otros contextos, conocerá a gente que piensa que la codicia es buena o que la historia del Señor Carrera Brillante supera cualquier consideración ética o que maximizar el capital de los inversionistas resuelve cualquier dilema ético dentro de los negocios. Durante el discurso que pronunció en la Universidad de Berkeley en mayo de 1986, un año antes de ser encarcelado, Ivan Boesky dijo a los jóvenes egresados: «Por cierto, la codicia es algo bueno. Quiero que lo sepan. En mi opinión, la codicia es saludable. Puedes codiciar y aun así sentirte bien contigo mismo».[28] Los jóvenes lo aclamaron. Hoy la mayoría de nosotros ríe con sorna.

La tira cómica *Dilbert* nos parece divertida, si acaso, porque la avaricia de sus principales personajes es desmesurada, disparatadamente divertida, de una prudencia inaceptable y muy imprudente. Cierto, cuando una oficina tiene una mala administración se vuelve un poco dilbertiana. He estado en organizaciones así, como cualquiera de ustedes. Empero, por lo general la imbecilidad laboral no está al servicio de una prudencia real, al servicio del bien de la compañía. Como *Dilbert* mismo muestra, los desplantes de grandeza y las obsesiones irracionales hunden los malos negocios y algunos buenos también. Del mismo modo, la gracia de Duke, el recurrente personaje en la tira cómica *Doonesbury* inspirado en la figura de Hunter Thompson, radica en su búsqueda inflexible, si bien perturbada por las drogas, de satisfacción personal, lo que contrasta con la ausencia de egoísmo de su novia Miss Honey.

Lo cierto es que los lugares reales de trabajo rara vez son como el de Dilbert o Duke. Robert Solomon lo pone como sigue: «¿Es la comunidad para la que trabajamos una versión oficinesca del infierno o una comunidad donde (pese a ser temprano) todos se alegran de ver a sus colegas y empezar la jornada?»[29] Más aún, puesto que el capitalismo enriquece a sus trabajadores y tanto éstos como los consumidores exigen ser tratados como ciudadanos libres, el lugar de trabajo se convierte en un hogar. «Por desgracia», de acuerdo con algunos, pues seduce y lleva a la gente a un sitio más

confortable —el trabajo, la oficina—, a costa de nuestro verdadero hogar.

Una vez más: observe su lugar de trabajo. En el Occidente capitalista es muy probable que no se trate de un infernal molino donde trabaja 12 horas al día en medio de polvo, ruido y hacinamiento. No es el cuarto donde se carda la lana en una hilandería de Yorkshire en 1830. Un estudio reciente ha descubierto que incluso en la Inglaterra del «Primero Yo y después Yo», a la mitad de los trabajadores le «emociona ir a trabajar». En Estados Unidos, con su cultura del hombre duro, a dos tercios les emociona, y en otras partes del mundo desarrollado los porcentajes son incluso más altos.[30] Todos estos empleados van a trabajar esperando ser tratados como seres humanos, esperando recibir incluso un poco de amor. En el capitalismo moderno, un empleado se sentiría moralmente ofendido si su jefa se quejara de los inofensivos adornos que decoran su cubículo. ¿Quién se cree que es? ¿Acaso no me ama? Ni un extremista del trabajo prudente, el engendro de la prudencia económica, ni un esclavo de la época preindustrial acostumbrado al abuso, serían capaces de semejante indignación y congoja.

El escritor Don Snyder probó suerte en el ramo de la construcción a fin de sobrevivir un invierno en Maine: «Éramos seis trabajadores en el equipo, pero la casa era tan grande que rara vez nos veíamos […] Una vez pasé de largo junto a un hombre [sin saludarlo] en mi apremio por volver al segundo nivel de la terraza donde estaba desmantelando el andamiaje. [El contratista] se dio cuenta y bajó desde el tercer nivel para ponerme a raya. "No puedes pasar de largo así nada más junto a la gente", dijo. "Va a ser un largo invierno"».[31] Los expertos en las buenas maneras dentro del trabajo subrayan que saludar a los demás es básico. No hacerlo es desde luego imprudente; al no participar en tan elemental reconocimiento de solidaridad estás alienando a tus compañeros de trabajo. Pero, ¿por qué hay gente que se ofende tanto? En el modelo Max U y su caracterización de los otros como máquinas expendedoras, nadie se sentiría ofendido. Sin embargo, la gente en efecto se ofende. Incluso en un lugar donde laboran toscos varones estadunidenses, la ambiciosa, competitiva, dilbertiana y sistemática Prudencia no puede ser todo lo que hay.

Dicho de otro modo, no es cierto que el capitalismo de mercado requiera o genere mundos sin amor. Es más bien lo contrario. Los mercados e incluso las denostadas corporaciones fomentan amistades más numerosas y profundas que las del atomismo de un régimen socialista desarrollado o las de la claustrofóbica y cruel atmósfera de una aldea «tradicional». La vida capitalista moderna está saturada de amor. En antaño, la vida no era amorosa; la vida comunitaria tampoco lo era; y la vida en el socialismo real definitivamente tampoco lo fue. Nadie que dependa de un dios distante como el Gosplan o la Tradición puede sentirse seguro. De manera paradójica, un mercado que está ligado de forma tan obvia a nuestros proyectos individuales nos permite sentir mayor seguridad y amor.

Como afirma la economista liberal y católica Jennifer Roback Morse, las sociedades comerciales capitalistas son como los matrimonios, no meros contratos temporales:

> El contrato entre los socios no establece todos y cada uno de los detalles del funcionamiento de la relación. Los socios no intentan especificar los deberes para cada parte en el transcurso de su relación: sólo los deberes esenciales son especificados. La relación contractual entre los socios no es el final de la relación ni el método que determina el modo como se relacionan entre sí las partes. Éstas esperan hacer muchas otras cosas en beneficio mutuo que no es posible estipular dentro del conjunto de promesas respaldadas legalmente.[32]

Roback sostiene que los matrimonios y las sociedades comerciales que sólo dependen de un contrato, no funcionan bien. La ausencia de amor comprometido «socava la entrega que el matrimonio comprometido requiere en su esencia misma: aprendemos a contenernos ante nuestros socios, a calcular».

[1] Ostron, Gardner y Walker, *Rules, Games,* 1994, p. 322.

[2] Al respecto véase Hargreaves-Heap y Varoufakis, *Game Theory,* 2004, por ejemplo, sobre la defección en juegos finitos (notablemente el principio de inducción regresiva de Nash), p. 122 y páginas previas, así como p. 203 (donde se cita a Roger Myerson); sobre el Teorema Popular, pp. 202, 206, 208 y 247: «Un nuevo tipo de Teorema Popular […] destruye cualquier esperanza de que la teoría evolutiva [sobre los juegos] logre senten-ciar a muerte la indeterminación». El Teorema Popular es un infierno matemático.

[3] Field, «Review of North», 2005.

[4] Searle, *Speech Acts,* 1969; Fish, *Is There a Text?,* 1980.

[5] V. Smith, carta a Frans B. M. de Waal, 9 de abril, 2005.

[6] Macaulay, «Non-Contractual Relations», 1963, p. 196.

[7] *Ibid.,* p. 197.

[8] *Ibid.,* p. 195.

[9] *Ibid.,* p. 198.

[10] *Ibid.,* p. 199.

[11] McClay, «The Strange Career of The Lonely Crowd», 1993, p. 432. El libro de Bender que McClay elogia en este artículo es *Community and Social Change in America* (1978).

[12] Uzzi, «Embeddedness», 1999.

[13] Novak, *Business as a Calling,* 1996, pp. 8, 10, y cap. 3.

[14] Kamin, «Monuments of Mediocrity», 2003, p. 6.

[15] Frank, «Motives», 2005, p. 370.

[16] Frankfurt, *Las razones del amor,* 2004, p. 114.

[17] Schaefer, *Shane,* 1949, p. 97.

[18] Lewis, *Four Loves,* 1960, pp. 98-99. Me informan que Antoine de Saint-Exupéry dice casi lo mismo en alguna parte.

[19] Frey, *Not Just For the Money,* 1997; Frey y Stutzer, *Happiness and Economics,* 2002.

[20] Murdoch, «"God" and "Good"», 1969, p. 53.

[21] Aristóteles, *Ética nicomáquea,* aprox. 330 a. C., 1156b.

[22] Stocker, «Schizophrenia», 1976, p. 72.

[23] Citado en Sen, «Rational Fools», 1977, p. 326.

[24] *Ibid.,* p. 326.

[25] *Ibid.,* p. 328.

[26] *Ibid.,* p. 329.

[27] *Ibid.,* p. 336.

[28] Citado en Ridley, *Origins of Virtue,* 1996, pp. 260-261, 263.

[29] Solomon, *Ethics and Excellence,* 1992, p. 104.

[30] Freeman, «Not Your Father's (or Mum's) Union», 2003.

[31] Snyder, «Winter Work», 1995 (1997), p. 74.

[32] Resumen de Roback Morse a su libro *Love and Economics,* 2001, disponible en http://www.hooverdi-gest.org/013/morse.html.

9. Solidaridad recuperada

Ahora bien, por supuesto que desde la óptica de la ciencia social clásica del siglo XIX, reiterada hasta nuestros días por diversos académicos en otros sentidos escépticos, la llegada de la modernidad capitalista significó una pérdida de solidaridad. Por ejemplo, el sociólogo Philip Selznick repasa en un texto de 1992 la trágica historia de una *Gemeinschaft* rural perdida a los márgenes de una *Gesellschaft* urbana, y la contrasta con el frío mundo moderno de la racionalidad y el contrato. «El costo de comprar los beneficios [de la modernidad] —escribe— significa un debilitamiento cultural. Las experiencias simbólicas que crean y sostienen las unidades orgánicas de la vida social se ven constantemente diluidas y mermadas.»[1]

¿Quién dice? ¿Cómo lo sabe en realidad, hoy? En sintonía con gran parte de los científicos sociales y sin preocuparse demasiado por las evidencias, Selznick asume que la modernización tiene tales repercusiones, y que las mismas alcanzan el límite, con unidades orgánicas fatalmente diluidas y mermadas. Selznick y el resto de los científicos sociales se basan principalmente en la idea que, sin ofrecer mayores evidencias, aparece reiterada en obras canónicas de Marx, Tönnies, Weber y Durkheim, así como en la etnografía del siglo XX anterior a la generación de Clifford Geertz, y en la historia del siglo XX anterior a la generación de Peter Laslett; en la década de 1960, Geertz y Laslettpusieron en entredicho los dogmas de la teoría sobre la modernización de la década de 1950, la cual asumía que Marx, Tönnies, Weber y Durkheim habían comprendido correctamente la historia. «En casi todas las esferas de la vida —afirma Selznick—, ha habido un desplazamiento desde estructuras de significado densamente texturizadas hacia formas menos concretas, más abstractas, de expresión y vinculación.»

Esto sería tanto como creer que un estudiante de posgrado en los cursos de derecho y sociología de Selznick en Berkeley, un descendiente de campesinos chinos, por poner un ejemplo, tiene acceso a texturas de sentido con una estructura menos densa, y una vida más diluida, menos saturada de amor, que la de sus ancestros. Supongamos que el estudiante lee inglés perfectamente, y muy bien francés y alemán, y que puede entender un poco de cantonés hablado. Está casado y tiene una hija de tres años; cuyos pies, por cierto, no se le ocurriría ceñir con una venda. Sólo necesita completar su tesis doctoral sobre «Las formas abstractas de expresión y vinculación en la vida moderna: un estudio de Tönnies y Durkheim», para iniciar una gratificante carrera de docencia e

investigación. Tiene varios compañeros en el posgrado a los que mantendrá como entrañables amistades a lo largo de su vida. Mantiene contacto con sus compañeros de licenciatura y con algunos amigos del vecindario donde creció, en Río Linda, al norte de Sacramento.

¿En qué sentido exactamente, cabría preguntar al profesor Selznick, puede este estudiante de posgrado llevar una vida concreta menos texturizada, menos estructurada en expresión y vinculación que la de sus ancestros varones? Su tatarabuelo fue un inmigrante que trabajó como peón en la construcción de vías férreas en Nevada y murió a la edad de 31 años al derrumbarse un túnel. Otro de sus tatarabuelos vivió en una aldea al sureste de China; nunca aprendió a leer un solo carácter y abandonó la aldea sólo una vez, ya difunto, tras morir a los 44 años.

A primera vista, el estudiante de posgrado no sólo posee una vida concreta más texturizada y estructurada, sino asimismo más uniforme, flexible y abstracta que la de hombres así. Tiene mayor experiencia, una vida que dura dos o tres veces más, un número más grande de amistades, familiares más longevos, un trabajo más interesante y acceso a las mejores experiencias espirituales: pensamiento budista avanzado, por ejemplo, o las sonatas para piano de Beethoven.

Cierto, no puede volver a la ignorancia de sus ancestros. Nadie de nosotros puede, tras perder la inocencia. Sabemos que la tierra es redonda ($p < 0.05$); sabemos que el cólera es causado por agua contaminada con residuos fecales; sabemos que personas con estudios superiores de calidad en humanidades pueden desempeñarse como funcionarios de las SS. En suma, no podemos olvidar por un acto de voluntad. ¿Y qué con ello?

Selznick afirma que «la verdad fundamental es que la modernidad debilita la cultura y fragmenta la experiencia». ¿Significa esto que la gente moderna carece de una cultura? Eso no puede ser cierto. ¿Significa que la gente moderna participa en más aldeas, por llamarlas de algún modo, y no sólo en la aldea que les sirve de residencia? Así es: participa en la aldea laboral, en la aldea de una familia extendida donde los parientes que alcanzan los 80 años son lugar común, la aldea de una iglesia o un templo, de una asociación profesional, de un club de danza folclórica, de la política local, de un grupo de lectura para mujeres, de un club de *bridge,* de una organización de asistencia, del voluntariado en un hospital, de una cafetería local, de aficionados a los Gigantes, de residentes de Berkeley, de californianos, de estadunidenses, de ciudadanos del mundo fervorosamente conscientes de habitar el mismo planeta azul. ¿Qué tiene eso de malo?

¿Qué es exactamente lo que ha perdido la humanidad con dicha «fragmentación»? Si de verdad es un aspecto tan extendido de la vida capitalista moderna debería ser sencillo reunir evidencias contundentes sobre el grado fragmentación y, en especial, de «pérdida». Las evidencias deben ofrecer un seguimiento exhaustivo y rigor histórico. No puede tratarse de una noción generalizada de la *anomie* de Durkheim o de las quejas de

un profesor contra sus vecinos burgueses.

Desde hace siglo y medio, la premisa entre los anticapitalistas es que a través del capitalismo hemos perdido un mundo bueno que valía la pena conservar. Sin embargo, desde 1900 generaciones de historiadores sociales han reunido evidencias en contra del ideal adoptado por el Romanticismo alemán de una Selva Negra hogar de un campesinado noble; campesinado que supuestamente gozaba de estructuras de sentido con una textura más densa que la que nosotros los modernos podemos acumular.

Los testimonios son contundentes. Los historiadores han descubierto que la antigua *Gemeinschaft* tenía defectos. La tasa de homicidios en las aldeas del siglo XIII, por ejemplo en Inglaterra, era superior a la de lugares similares en la actualidad.[2] Los campesinos ingleses en la Edad Media tenían una gran movilidad geográfica, fenómeno que «fragmentaba» su vida.[3] La supuesta familia extendida de la vida «tradicional» jamás existió en Inglaterra.[4] O, para referir más ejemplos: la dulzura de la familia estadunidense tradicional fue enormemente exagerada;[5] el *mir* ruso no fue ni antiguo ni igualitario, sino un producto de la imaginación romántica alemana;[6] los campesinos de Vietnam no vivían en apacibles comunidades colectivas cerradas.[7]

En suma, podría decirse que el amor es más denso en el día a día en el mundo capitalista moderno y occidental. O al menos no es tan obvio que en los hechos esté más diluido que en el mundo real de antaño, supuestamente más sólido. De acuerdo con la feminista Nancy Folbre, «no podemos criticar a la sociedad impersonal de mercado a partir de una versión romántica de una sociedad pasada, concebida como una gran familia feliz. En esa familia, el Gran Papá por lo general tenía el control».[8]

Robert Bellah y los coautores de *The Habits of the Heart* (1985) redundan en esta historia de una solidaridad perdida. Es uno de sus principales temas. Afirman sin ofrecer testimonios —¿para qué buscarlos para una verdad tan obvia?— que «la modernidad ha tenido […] efectos desastrosos para la ecología social […] deteriorada […] por la destrucción de los sutiles lazos que unen a los seres humanos, y los ha dejado atemorizados y solos».[9] Les preocupa que «la lengua materna de Estados Unidos», el individualismo, «pueda haberse convertido en un cáncer».[10] Usando métodos tradicionales de escrutinio detectan en sus vecinos «un debilitamiento de las formas tradicionales de existencia que le daban un significado estético y moral a la vida diaria», y a partir de ello le adjudican un significado estético y moral a su propia vida cotidiana en tanto científicos sociales.[11]

Todo mundo lo cree. Todos en efecto, es decir, todos excepto los historiadores que de verdad han estudiado y comparado las evidencias. Excepto ellos, todos creen en «la radical fragmentación del mundo moderno».[12] Tras prevenirnos contra la engañosa nostalgia por una «visión romántica de una gran familia feliz», Folbre repite la típica

crítica a la modernidad. «Críticos sociales como Karl Polanyi —escribe— nos advirtieron desde hace tiempo que el crecimiento de una conducta inspirada en valores mercantiles […] podría alentar una lógica egoísta.» Así lo hicieron, pero sin ofrecer demasiadas pruebas. «El desarrollo económico parece conducir a un debilitamiento de la importancia de las relaciones personales estrechas.» No lo creo. En todo caso parece conducir a lo opuesto. «Es casi un hecho que nuestra cultura se ha vuelto más materialista.» ¿En comparación con la civilización romana o la civilización medieval europea? No lo creo. «Adam Smith creía que nos volveríamos […] más civilizados. No he visto muchas señales de ello.»[13] ¿Ustedes no las han visto? ¿No las han visto en los derechos de la mujer, en la cobertura de educación superior, en el número de libros publicados, en la asistencia a museos y salas de música alrededor del mundo? Tal pesimismo parece tener que ver más con la alienación de los académicos respecto de la sociedad a su alrededor que con los hechos sociológicos o históricos.

En términos intelectuales, yo diría que la idea de «fragmentación» proviene del recelo alemán hacia la Ilustración francesa, un recelo que hacia 1800 emergió bajo la forma del Romanticismo y más tarde en ese mismo siglo fue conceptualizado como el toque distintivamente alemán en el estudio del folclor, la historia, la antropología, la teología y por último la sociología. Varios intelectuales centroeuropeos y sus seguidores repitieron a principios del siglo XX lo que aprendieron de Marx, Weber, etc., sobre la falta de solidaridad en el mundo moderno, la misma que acentuaron las fatalidades de 1914-1918: piénsese en Karl Mannheim, Martin Heidegger, Karl Polanyi, Arnold Hauser, Herbert Marcuse, Theodor Adorno, Max Horkheimer, entre muchos otros que después de la primera Guerra Mundial declararon ser hombres vacíos.

El sociólogo alemán y simpatizante fascista Hans Freyer (1887-1969) escribió en 1923: «Nos sentimos a la deriva, sin un sentido, insatisfechos, ni siquiera obligados». Ningún compromiso, nada de fe o amor. El crítico literario húngaro, revolucionario marxista y más tarde funcionario del Estado comunista, George Lukács (1885-1971), escribió en 1913 sobre la falta de «totalidad» en la cultura moderna.[14] La premisa implícita, retomada de la historia filosófica de los románticos alemanes, es que los viejos tiempos *en efecto* tuvieron esa totalidad. Las décadas que siguieron a 1914 pusieron de manifiesto lo que podía alcanzarse transformando la búsqueda antiliberal de «totalidad» en un «ismo». Las evidencias sobre una nueva «fragmentación» siempre han sido magras. Empero, el reclamo justificó en la Europa de 1914-1915 un ataque violento a la democracia liberal. «Todo en el Estado, nada en contra del Estado, nada fuera del Estado» es una variante. En su versión moderada, la nostalgia por una supuesta unidad justifica hoy en día el desdén hacia la manera como vivimos en Middletown o el Valle de San Francisco.

Bellah y el resto de los coautores de *The Habits of the Heart* siguen a Robert Putnam

en lo concerniente a las evidencias que indican un incremento en el número de personas que «juega sola a los bolos». En la introducción a la edición revisada de 1996 señalan que, en esencia, el libro es «un análisis cultural más centrado en el lenguaje que en la conducta».[15] En su opinión, Putnam reunió las evidencias definitivas respecto a la conducta. Éstas no son convincentes. Por ejemplo, citan la predicción que Putnam hizo en la década de 1990 de que el internet probablemente «no mantendría la participación cívica». Hoy en día, esta predicción acerca de la conducta no parece muy atinada. Piénsese, por ejemplo, en la «participación cívica» que tuvo la campaña basada en internet de Howard Dean para la candidatura del Partido Demócrata a la presidencia en 2003-2004, o también en el nuevo sindicalismo construido sobre movilizaciones a través de correo electrónico.[16] Piénsese en los cientos de miles de pequeñas comunidades en todo el mundo que hoy se reúnen todas las noches en el éter a fin de conversar, cortejarse, opinar y discutir: un paseo virtual a lo largo de un bulevar electrónico.

Las nuevas formas sociales no constituyen una «obligación» ni una «totalidad» en el modo como los fascistas y comunistas del siglo XX entendieron estos términos. No son ese «paraíso terrenal», como Isaiah Berlin describió el mito que desde siempre ha obsesionado al pensamiento occidental, «ese estado ideal de cosas que soluciona todos los problemas y armoniza todo los valores».[17] Sin embargo, ¿qué pruebas tenemos de que alguna vez existió dicha totalidad, o de que alcanzarla era una buena idea? La idea corresponde a la voluntad general de Rousseau y su funesto engendro. «La concepción fascista del Estado —escribieron en 1932 Mussolini y Gentile— es omnímoda; fuera de ella los valores humanos o espirituales no pueden existir y mucho menos ser valiosos.»[18] Fantástico.

En todo caso, la idea de que el «capital social» se ha debilitado parece ser errónea. De manera pertinente, Richard Florida resume la crítica reciente a la obra de Putnam en autores como Dora Costa, Matthew Hahn, Robert Cushing y otros.[19] El debilitamiento de la solidaridad social que tanto preocupa a Putnam parece exagerado.

En particular, los numerosos «lazos débiles» del mundo moderno, como los llama Mark Granovetter, poseen una gran fuerza una vez tomados en su conjunto. Son como una cuerda hecha de varios filamentos. En los inicios de la modernidad, el obispo Butler usó la misma expresión que hoy usan los sociólogos al mirar en retrospectiva dicho periodo: «Cualquier cosa puede servir […] para mantener unida a la humanidad en pequeñas fraternidades y colectivos: *lazos débiles,* sin duda, y todo lo que pueda proporcionar motivos para el ridículo, si absurdamente se les considera como el verdadero principio detrás de dicha unión, cuando en realidad no son sino el pretexto».[20] El pretexto de los grupos de trabajo, los clubs de entretenimiento y las carreras de la nascar es el «principio natural de atracción del hombre hacia el hombre», presente tanto en 2006 como en 1725.

Putnam añora la cuerda hecha de un solo filamento de una tradición imaginaria. Florida lo pone en entredicho con gentileza:

> No estoy defendiendo que adoptemos vidas únicamente conformadas por lazos débiles […] De hecho, la gente creativa que he conocido y estudiado no aspira a una vida así y no parece estar cayendo en ella […] Poseen seres queridos; tienen amigos cercanos; le llaman a mamá. Sin embargo, sus vidas no están dominadas o gobernadas por lazos tan fuertes como los que rigieron muchas vidas en el pasado […] Curiosamente, al parecer la gente prefiere vivir de esta manera. Los lazos débiles nos permiten movilizar mayores recursos y posibilidades para nosotros y para los demás, y exponernos a ideas nuevas, la fuente de creatividad.[21]

Al igual que Bellah y demás comunitaristas, en su libro *The Corrosion of Character: The Personal Consequences of Work in the New Capitalism* (1998), Richard Sennettmanifiesta una nostalgia por los lazos fuertes, por los «vínculos sociales [que] toman tiempo para desarrollarse y se enraízan lentamente en los resquicios y las grietas de las instituciones».[22] Sennettsiente una particular nostalgia, como la sienten varios en la izquierda y la derecha, por la década de 1950 en Estados Unidos: «Sindicatos fuertes, garantías de asistencia social y corporaciones a gran escala se combinaron para producir un época de relativa estabilidad».[23] Le recuerdo a mis amigos comunitaristas y neoconservadores —que comparten un amor por la «estabilidad» más de lo que imaginan— que la década de 1950 no fue precisamente hermosa, incluso en Estados Unidos, a menos que usted fuera varón, blanco, heterosexual, residente urbano y miembro de algún sindicato. Fue hermosa sólo si se la compara con épocas anteriores de lazos más fuertes, mayor estabilidad y vínculos sociales más estrechos y enraizados en las instituciones. *Enracinement* es una palabra que suena bonito. Sin embargo, la verdadera gloria está en la flor, en el florecimiento humano, no en las raíces.

Por alguna razón hemos viajado desde el realismo luminoso del obispo Butler y Adam Smith en el siglo XVIII hasta el oscuro e irrealista pesimismo del siglo XX, justo la época cuando el capitalismo liberal alcanzó éxito. Hemos viajado desde la creencia de Butler en «el hecho manifiesto de que […] la mayoría de la gente suele actuar influida por la amistad, la compasión, la gratitud e incluso por un aborrecimiento generalizado hacia lo que es inferior, así como por un aprecio por lo que es justo e imparcial», hasta el aserto de Christopher Lach de que vivimos en un cultura narcisista.[24] Hemos viajado desde la creencia de Smith en que el «esfuerzo del hombre, constante, uniforme e ininterrumpido por mejorar de condición […] es capaz, por regla general, de sostener la propensión natural de las cosas hacia su adelanto», hasta la afirmación del anciano George Lukács (en la década de 1960) de que «incluso el peor de los socialismos es mejor que el mejor de los capitalismos».[25]

Propongo que el viraje ocurrió con el Romanticismo alemán. A muchos les sigue pareciendo atractivo el Romanticismo alemán en comparación con el ideal escocés y

liberal de dejar a la gente sola en sus mercados a fin de que configure una cultura variada. Concuerdo con Berlin cuando señala que una vertiente del Romanticismo condujo al racismo moderno vía los mitos sobre la *Kultur*. Otra vertiente, afirma Berlin, condujo a la revolución moderna vía los mitos sobre la Acción. Y una última condujo a algunos de los mejores valores liberales modernos vía las novedosas ideas románticas de la sinceridad y la autenticidad.[26] De acuerdo con Jerry Muller, aun en Alemania se formularon argumentos liberales opuestos a las vertientes pesimistas del Romanticismo. Por ejemplo, Walter Goetz lanzó en 1919 una «profunda crítica a la idea de que el *Volk* alemán poseía una esencia viva».[27] Muller o en todo caso el propio Goetz pudieron haber citado a otro alemán, Franz Boas, quien trabajaba en Estados Unidos con objetivos liberales y antirracistas similares.

Cuando Bellah y el resto de los coautores de *Habits of the Heart* se aventuran a ilustrar la fragmentación moderna, resultan poco convincentes. El único ejemplo que ofrecen del carácter fragmentado de la solidaridad moderna es el «sentimiento eufórico de pertenencia urbana» que brota «cuando un equipo deportivo local gana un campeonato nacional». Se trata de «momentos únicos», afirman, y de «breve» duración.[28] A sus ojos son episodios fugaces y nimios.

Esto no parece ser cierto. Por supuesto que los campeonatos deportivos son eventos ocasionales y breves, con excepción de los Yanquis de Nueva York en la época de Babe Ruth o los Toros de Chicago en la época de Michael Jordan. Sin embargo, el sentido de pertenencia que los equipos deportivos crean en las grandes ciudades y áreas aledañas no es pasajero. Comprendo que a algunos en la clase educada esto les parecerá trivial, pero la lealtad a los equipos deportivos crea un perdurable sentido de pertenencia para millones de personas en Estados Unidos, Holanda y Japón. Es mejor de hecho que la guerra y no es fugaz. Basta preguntar a un habitante de Nueva Inglaterra sobre el periodo 1918-2004, o a un sexagenario inglés sobre la Copa del Mundo ganada a Alemania en 1966, o a un holandés sobre la derrota ante Alemania en 1974. Mi abuela de 98 años vistió una gorra de los Cachorros de Chicago mientras veía en la televisión a su querido equipo, con Ernie Banks, Ron Santo y Billy Williams intentándolo y perdiendo una vez más.

Lo sé: un tema así puede sonar tan absurdo, tan poco académico, tan propio de la alienada vida de los modernos. Está mucho menos dignificado que las estructuras de sentido densamente texturizadas que surgieron de las aldeas del *Volk* inglés hacia 1300, mientras juagaban, ejem, futbol.

Los cinco autores de *Habits* entrevistaron juntos a unos 200 estadunidenses. Coinciden en que de esas 200 personas ninguna estaba fragmentada. «Casi todos buscan de una u otra manera trascender las limitaciones de una vida basada en el egoísmo.»[29] ¡Pero si eso es lo que la gente ha estado haciendo desde que se inventó el lenguaje; al

menos en los breves episodios en los que sus circunstancias materiales les dejaron tiempo para pensar! «Si de verdad existe una nutrida "generación Yo", ególatra y narcisista, en Estados Unidos, al menos nosotros no la encontramos». Así es: *en realidad* no existen todos esos sociópatas y personajes tipo *Dilbert* que, de acuerdo con ciertas teorías, el capitalismo produce por montones.

Lo que en cambio descubrió el equipo de *Habits* es que en general la gente es incapaz de articular una teoría que vaya más allá de un ingenuo ritualismo o un ingenuo individualismo proporcionado por el menos listo de la clase educada local, por ejemplo el párroco o algún filósofo del pueblo que ha leído a Ayn Rand. ¿Pero realmente son los peores miembros de la clase educada y en particular el individualismo radical quienes mueven a los estadunidenses? Eso dicen algunos. ¿Pero en verdad lo logran? *¿Realmente* es la Prudencia Sola —¡ Jódete, Mac!— el sistema operativo del capitalismo? La clase educada lo ha creído así desde 1848. ¿Está en lo correcto?

The Habits of the Heart abre con una implacable, si bien cortés, crítica a uno de los entrevistados, «Brian Palmer», un hombre de negocios que trabaja dos tiempos completos con el fin de sostener a su familia. Al parecer, la principal queja contra Brian no es que no tenga valores —lo que sería una afirmación extraña en tales circunstancias —, sino que es incapaz de decir cuáles son. «Aparte del llamado a no mentir ["la honradez es buena, mentir es malo"], no tiene claro cuáles son sus valores.»[30]

¡Caray, eso sí que es terrible! Palmer es un *teórico* mediocre. No puede decir cuáles son sus valores. Otro entrevistado, «Wayne Bauer», es un líder comunitario. Aparentemente no es sólo la burguesía empresarial la que tiene este problema de analfabetismo ético, tan distintivo de la modernidad estadunidense. Tras atosigar a Wayne Bauer acerca de sus teorías éticas, los profesores universitarios observan: «Extrañamente, Wayne se torna analfabeta». «Dice» que la gente libre «hará "mejor" a la sociedad». Exasperados, los profesores ponen a prueba a su estudiante: «¿Qué *quiere decir* con "mejor"?»

Sólo un grupo de intelectuales consideraría como un problema grave esta incapacidad para articular. Cualquiera se sentiría tentado a responder con dureza: «Pero si incluso el glorioso Immanuel Kant se las vio difíciles para articular el sentido de la vida, ¿qué puede esperar de las teorías de 200 estadunidenses ordinarios, sin ninguna educación en filosofía alemana, sociología o teología? Me imagino que de los 200 estadunidenses ordinarios ni siquiera uno podría articular el imperativo categórico, mucho menos enunciar sus tres posibles formulaciones. ¿Y qué carajos con eso?» Dije con dureza.

La premisa sobreentendida del método seguido en *Habits* es que bajo las formas «tradicionales» que en antaño le daban un sentido estético y moral a la vida diaria, se obtendría un resultado muy distinto tras conversar con 200 personas. Sin embargo, es posible que no sea así. Si preguntara a 200 fundamentalistas estadunidenses de nuestro

tiempo o a 200 miembros de la comunidad puritana de Hester Prynne, cuáles son sus valores o teorías éticas, lo que obtendría sería un conjunto predecible de fórmulas supuestamente basadas en la Biblia. Cierto, los puritanos de la época de Hester se expresarían maravillosamente bien. Sus palabras fluirían con la elocuencia del rey Jaime, pero ofrecerían poca o ninguna vislumbre científica sobre la situación real del amor y la justicia en Boston o Springfield hacia el año 1680. Sus fórmulas no serían las verdaderas reglas sociológicas de Massachusetts en el siglo XVII.[31] Lo mismo vale para una muestra de ordinarios fundamentalistas modernos. Cierto, habría especulaciones teóricas, pero malas, malas en cada respecto: incorrectas, superficiales, deshonestas, poco reveladoras, y muy a menudo ocultarían desprecio hacia los demás al amparo de una teoría sobre un Dios lleno de odio. Por otra parte, sin duda obtendría muy poco o nada recurriendo a especulaciones teóricas *independientes*, con excepción quizá de una rareza como Anne Bradstreet. Los puritanos obtendrían un simple 7 en el examen de los profesores. Los fundamentalistas del Club-700 un 6. Se trata sin duda de calificaciones mejores que el bien merecido 5 que recibieron los pésimos Brian Palmer y Wayne Bauer, aunque ciertamente aún están lejos del máximo nivel teórico que buscan los profesores.

Mi argumento es en cierto sentido el opuesto al de *Habits of the Heart,* aun cuando sus autores y yo coincidimos en varias cosas. Coincidimos, por ejemplo, en que los temas éticos son importantes, que la Prudencia Sola es una teoría ética mediocre y que no hay por qué menospreciar lo que ellos llaman valores «bíblicos». Sin embargo, yo defendería que la vida burguesa, capitalista y moderna en Estados Unidos participa en efecto de lo trascendente en la misma medida en que ha participado la vida en cualquier otra parte. No tengo problemas para convenir en que la vida burguesa no participa de lo trascendente en mayor medida que la vida antes del capitalismo; pero deseo que mis amigos académicos que no esperan nada de la modernidad a su vez admitan que es gracias al crecimiento económico capitalista que mucha gente en países capitalistas, por ejemplo, mis amigos académicos que no esperan nada de la modernidad, tiene hoy el tiempo y la capacidad intelectual para aventurarse más allá de Lo Que Papá Dijo.

Es cierto, la *boboesía* no se aventura con suficiente determinación. Es cierto, ve a los artistas e intelectuales como una especie de entretenimiento sin mayor relevancia. Como sea, al menos hay quienes entre ellos intentan alcanzar lo trascendente a su manera, aun si ésta es ingenua hasta lo deleznable. Y el resto al menos paga por voluntad propia para que alguien más lo intente. La ñoña clase media estadunidense ahorra cantidades impresionantes para la educación superior de sus hijos, educación que le enseñará a esos muchachos a menospreciar los valores de sus padres.

Cuando el filósofo político Harvey Mansfield comentó a su colega Judith Shklar, ambos profesores en el Departamento de Administración Pública de la Universidad de Harvard, que en Estados Unidos la virtud es la virtud *burguesa,* ella respondió: «¿Hay

algún otro tipo?»[32] Esto es cierto y más profesores necesitan reconocerlo. Sean burgueses o trabajadores, los estadunidenses exhiben un conjunto compacto de virtudes, aun si quienes no tienen una educación o no son fundamentalistas carecen de fórmulas estructuradas para describirlo de una manera que satisfaga a un panel de profesores.

De ello no tienen la culpa los entrevistados, por encima de la retórica entre líneas de *Habits* en la dirección contraria. Es responsabilidad de la clase educada desarrollar teorías coherentes que iluminen nuestra vida. Artistas e intelectuales proporcionan las imágenes y las teorías que dan una estructura a lo trascendente. Desde hace siglo y medio, buena parte de la clase educada no ha cumplido con su deber y ha preferido quedarse en la calle frente a la fábrica, la oficina o el estudio de cine para lanzar insultos a quienes ahí laboran.

Al respecto, Bellah, Madsen, Sullivan, Swidler, Tipton y yo coincidimos: «Los individuos necesitan el nutrimento de grupos que enarbolan una tradición moral que refuerza sus propias aspiraciones».[33] Es momento de que los miembros de la clase educada, tal como nosotros seis, articulemos una tradición moral más útil que «Abajo los Patrones» o «Al Diablo con los Pobres» o «Volvamos a la Iglesia» o «Los Sesentas No Pasarán» o la «Prudencia Sola».

[1] Selznick, *Moral Commonwealth,* 1992, pp. 6, 8.

[2] Hanawalt, *Crime and Conflict,* 1979, pp. 271-272.

[3] Raft is, *Tenure and Mobility,* 1964, caps. 6-8.

[4] Wrigley y Schofield, *Population History,* 1981.

[5] Coontz, *The Way We Never Were,* 1992.

[6] Dennison y Carus, «Invention of the Russian Rural Commune», 2003. Sobre esta tendencia a imaginar, véase la segunda nota a pie de página de Engels a la edición inglesa de 1888 del *Manifiesto Comunista*, donde son exaltadas las ideas de Haxthausen sobre el *mir*.

[7] Samuel Popkin, *The Rational Peasant,* 1979.

[8] Folbre, *Invisible Heart,* 2001, p. 20.

[9] Bellah *et al., Habits,* 1985, p. 284.

[10] *Ibid.,* p. xlii.

[11] *Ibid.,* p. 291.

[12] *Ibid.,* p. 286.

[13] Folbre, *Invisible Heart,* 2001, p. 32.

[14] Véase Muller, *Mind and Market,* 2002, pp. 263, 280.

[15] Bellah *et al., Habits*, 1985, p. xvii.

[16] Freeman, «Not Your Mother's Union», 2003.

[17] Berlin, carta a Norman Birnbaum, citado en Ignatieff, *Isaiah Berlin,* 1998, p. 251. Compárese con Nozick, *Anarquía, estado y utopía,* p. 297: «Que es imposible realizar simultánea y continuamente todos los bienes sociales y políticos es un hecho lamentable de la condición humana, que vale la pena investigar y deplorar». Pero como sea un hecho.

[18] Mussolini y Gentil, «Doctrine of Fascism», 1932, parágrafo 10.

[19] Florida, *Creative Class*, 2002, cap. 15.

[20] Butler, *Fift een Sermons*, 1725, sermón 1, p. 367. Las cursivas son mías.

[21] Florida, *Creative Class*, p. 277.

[22] Sennett, *Corrosion of Character;* 1998, p. 24.

23 *Ibid.,* p. 23.

[24] Butler, *Fift een Sermons,* 1725, prefacio, p. 343.

[25] Smith, *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones,* 1958, p. 310 (edición original 1776); Lukács, citado en Lendvai, *Hungarians,* 1999, p. 491.

[26] Véase, por ejemplo, Ignatieff, *Isaiah Berlin,* 1998, pp. 245, 247, 248.

[27] Muller, *Mind and Market,* 2002, p. 280,

[28] Bellah *et al., Habits,* 1985, p. 292.

[29] *Ibid.,* p. 290.

[30] *Ibid.,* p. 7.

[31] Innes, *Labor in a New Land,* 1983.

[32] Mansfield, «Liberty and Virtue», 2003, p. 9, nota. Mansfield no está seguro si Shklar estaba elogiando a la burguesía o insultado la «virtud». Parece poco probable que alguien que hablaba con tanta frecuencia de las virtudes republicanas pretendiese lo segundo.

33 Bellah *et al., Habits,* p. 286.

SEGUNDA PARTE

Las virtudes cristianas y femeninas: la fe y la esperanza

The Lord is my salvation since I can think
No other thing to think for when the earth
Becomes a dream and vanity the buttof stars
And pain forgot in countless space.
The Lord is my salvation from pilgrim's roam
And loneliness, from man's failure to save
The dreamer from the dream, from life
In disillusionment, forgetfulness, and dust.

HELEN MCCLOSKEY,
de «Out of Desperation»

10. La fe como identidad

Nihil aliud scio nisi fluxa et caduca spernenda esse, certa et aeterna requirenda.
Nada más sé excepto que las cosas que perecen y son transitorias deben despreciarse, y las que son ciertas y eternas buscarse.

SAN AGUSTÍN, *Soliloquia*

Las virtudes teologales están por encima de la naturaleza humana, mientras que las virtudes intelectuales y morales pertenecen a la naturaleza humana […] Por lo tanto, las virtudes teologales merecen un trato distinto […] Las virtudes intelectuales y morales perfeccionan el intelecto y el apetito del hombre en proporción con su naturaleza; en cambio, las teologales lo hacen de manera sobrenatural.

SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*

Si ahora pasamos al mundo profano, las virtudes egoístas son la prudencia, la templanza y a veces la valentía; pues a veces ésta tiene como fin la conservación personal. Por su parte, las virtudes no egoístas son el amor, la justicia y a veces la valentía; pues a veces ésta es en nombre de los demás. Hagamos cuentas. Según esta enumeración, la s virtudes individuales y sociales son 2 ½ + 2 ½ = 5. Si hacemos la suma de otro modo, lo que tenemos son las cuatro virtudes paganas: valentía, templanza, justicia y prudencia, más la virtud cristiana del amor en pos de lo trascendente, lo que da un total de cinco.

Algo está faltando. En el análisis de santo Tomás de Aquino y en el pensamiento ético de otros autores occidentales anteriores a Kant, y algunas veces hoy en día en el resurgimiento de la ética de las virtudes, las virtudes son siete: 5 + 2 = 7, las cuatro virtudes paganas más la virtud cristiana del amor, *eros, philia,* ágape… y dos más: la fe y la esperanza, las virtudes sexta y séptima. Éstas completan la psicología ética tradicional de la humanidad. La esperanza y la fe son las otras virtudes trascendentes. «Tienen a Dios no sólo como su fin sino como su objeto» (diagrama 10.1).[1] En términos espirituales, como en parte decía san Pablo, la fe es «la prueba de las cosas que no se ven» (Heb 11.1). Santo Tomás de Aquino escribió un himno en el que define la fe:

Quod non capis, quod non vides	Lo que no captas ni ves,
Animosa firmat fides	Una fe animosa afirma,
Praeter rerum ordinem.	Más allá del orden de las cosas [materiales].[2]

Incluso para contemplar la naturaleza es necesario afirmar un orden más allá de las cosas ordinarias. Sin preceptos, los hechos son ciegos, una confusión florida, exaltada. «No hay argumento —apunta el filósofo político J. Budziszewski— que sea posible deducir con tanta perfección como para eliminar su dependencia, consciente o no, a primeras premisas no demostrables.»[3]

DIAGRAMA 10.1. *Las tres virtudes teologales*

ESPERANZA
Martin Luther King

FE
San Pedro

AMOR
(labriego / proletario / santo)
Emma Goldman

El descubrimiento en el siglo XIX de la geometría no euclidiana y en el XX de las proposiciones indecidibles debe haber enseñado a los más científicos entre nosotros que la observación está fundamentada en la fe. Los matemáticos Phillip Davis y Reuben Hersh señalan que «al fondo tanto de las matemáticas como de la religión existe un fundamento de fe que el propio individuo debe aportar». De acuerdo con Davis y Hersh, los matemáticos son neo-platónicos practicantes y seguidores de Spinoza. Su culto a las matemáticas es paralelo a su culto a Dios. Por ejemplo, creen que Dios y el teorema de Pitágoras tienen una existencia independiente del mundo físico, y que ambos le dan sentido.[4] La fe en lo que santo Tomás llamaba la ley «eterna» no deja de ser fe. Es cierto que la fe del cristiano presupone más cosas. Viene de la gracia de Dios.[5] Mas, ¿quién puede asegurar que la fe científica no es también la gracia de Dios en acción?

El físico Stephen Barr lo expresa como sigue: «Incluso el ateo […] se hace preguntas sobre la realidad con la expectativa de que haya una respuesta […] No es que tenga ya las respuestas […] Si así fuera […] no las estaría buscando. Como sea, tiene la convicción […] Esto es un tipo de fe».[6] Por su parte, un hombre de tanta fe como Thomas Merton alguna vez escribió:

> Antes que nada, la fe es un ascenso intelectual. Empero, el ascenso de la fe no está basado en la evidencia intrínseca de un objeto visible […] Las afirmaciones que demandan el ascenso de la fe son simplemente neutrales a la razón […] La fe reúne lo conocido y lo desconocido, haciéndolos converger: o más bien, de modo que nos hagamos *concientes* de su convergencia […] La función de la fe no es reducir el misterio a

claridad racional, sino integrar lo desconocido y lo conocido en un todo vivo.[7]

La fe no es un ataque a la ciencia o una vuelta a la superstición. Tal como el consentimiento a la aventura científica en su conjunto y a diferencia de las proposiciones científicas particulares al interior de dicha aventura, la fe no se basa en lo visible. Los físicos afirman que «Dios es un matemático» o «Dios no juega a los dados». Este tipo de fe no se opone a la racionalidad, antes bien la completa.

Dicho de otro modo, la fe no tiene por qué ser una fe en Dios. Mucha gente secular cree en una realidad trascendente sin Dios, aunque próxima a él. «Pienso que todos los poetas envían mensajes religiosos —proclamó Richard Wilbur—, pues la poesía es, en una inmensa mayoría, la comparación de una cosa con otra, o el acto de enunciar, por ejemplo con metáforas, que una cosa *es* otra. E insistir, como lo hacen los poetas, que todas las cosas están relacionadas entre sí, que son comparables la una con la otra, es acabar afirmando la unidad de todas las cosas.»[8]

¿Pero por qué entonces es la fe una virtud? ¿Por qué no es simple epistemología, un asunto sobre cómo conocemos, si bien centrado en cosas invisibles, por ejemplo, la fe en la armonía del universo, en el poder de la razón o en un dios del amor? Se debe, como explica C. S. Lewis, a que la fe es un tipo de valentía espiritual, una determinación perseverante frente a esos momentos cuando «un simple estado de ánimo se eleva en contra suya». La fe es necesaria para la epistemología, «pensar con el don del consentimiento», como decía Agustín. La palabra inglesa *belief* («creencia») está emparentada en sus orígenes germánicos con *beloved* («amado»), de la raíz indoeuropea **leubh-,* de la cual se deriva la palabra *love* («amor»). Connotaba fidelidad y sólo más tarde adquirió el sentido de dar crédito a una proposición. Como buen aficionado a la física que era, Lewis afirmó: «Sólo una criatura que vacila de aquí para allá» respecto a si Dios es o no, en sentido figurado, un matemático por haber creado el universo, podría ser un mal físico. Sólo un historiador que ignora por completo el «arte de asirse a las cosas que [su] razón aceptó alguna vez, a pesar de [sus] cambiantes estados de ánimo», vacilará entre si la lucha de clases o el azar es la causa de la historia. En realidad no habrá puesto a prueba ni la lucha de clases ni el azar. Como científico histórico no será del todo virtuoso, pues, como observa Lewis, cambiará de opinión sin un fundamento.[9]

La fe es una virtud que mira en retrospectiva. Le concierne quiénes somos o, mejor dicho, en cursivas, quiénes *somos*, «los acordes místicos de la memoria». En términos personales y modernos, se le conoce como «integridad» o «identidad». «Si creamos una sociedad a la que nuestros descendientes querrán asirse —escribe Kwame Anthony Appiah—, nuestros valores personales y políticos sobrevivirán a través suyo.»[10] La fe debe inculcarse, «pues los niños no comienzan con valores propios». Aun cuando Appiah no vincula su concepto de «identidad» a una «fe» religiosa, quizá debería

hacerlo. En términos sociales y antiguos, la fe es la virtud de insistir en pertenecer a una comunidad, por ejemplo, a una polis o una iglesia. Como afirma Tillich, la fe es «el coraje de pertenecer a», de compartir un propósito social. «He combatido el buen combate, he terminado mi carrera, he guardado la fe», dice el cristiano, y en efecto guarda su fe con determinación frente a un sinfín de estados de ánimos adversos.

El científico político James Q. Wilson usa «deber» en lugar de fe, pero habla del deber como «fidelidad», palabra que claramente se deriva de *fides,* fe.[11] En suma: sigue tus compromisos, cumple con tu deber en medio de la tentación a aprovecharte de los demás. Como afirma Wilson, y como decía Lewis, el deber fiel es afín a la valentía.[12] De hecho, ante un ataque, todas las virtudes necesitan valentía. A su vez toda valentía necesita fe, de modo que la misma sea puesta en práctica en pos de algo perdurable. El ejemplo de Wilson es el almirante James Stockdale y su liderazgo entre los prisioneros de guerra estadunidenses en manos de los torturadores vietnamitas. Al mismo tiempo insiste en que los signos de la fe pueden ser engañosos. Fe es el quién-*eres*-tú que te descubre haciendo una donación a la radio pública, ahorrando agua durante una sequía pese a que ningún inspector detectará una fuga, yendo a votar en contra de George W. Bush pese a que tu voto es irrelevante.

Wilson adopta la perspectiva de la Ilustración escocesa, y antes de ésta la de la tradición aristotélica, según la cual la ética es un asunto de hábitos y carácter, no de decisiones uniformes bajo la ley de la razón. Como otras virtudes, sostiene, la fe está arraigada en la conducta, trabaja a la par de nuestras predisposiciones genéticas. Una vez inculcada, se convierte en un sentimiento, en una conciencia quejumbrosa o lo que Smith llamaba el Espectador Imparcial. Ésta es la razón de que Hutcheson, Hume y Smith en la Escocia del siglo XVIII afirmaran que las virtudes provenían de « *sentimientos* morales»: las virtudes tienen que ver con un sentimiento educado más que con una decisión *in situ.*

Como sea, todo comienza con la decisión de cultivar los sentimientos morales. Usted se inscribe por voluntad propia en la Annapolis y entrena sus músculos éticos. Tal como un cuerpo entrenado en cierto deporte, la acción presente mira hacia el futuro y hacia el pasado, es ambas cosas: esperanza y fe. La ley de la razón, en cambio, insiste en desconocer el pasado y excluirlo de su historia. El utilitarismo insiste en la falta de fe.

Fides era el término que los romanos empleaban para describir su relación con algún aliado. En las guerras romanas contra Cartago, Inc. —tan burguesa que podía distribuir anualmente las «utilidades» del Estado entre sus ciudadanos, tal como lo hace Alaska con sus ingresos petroleros—, la ley de la Fe se impuso varias veces sobre la ley de la Prudencia Sola. Por ejemplo, los prudentes cartaginenses decidieron economizar en su flota naval en las fases finales de la primera de las tres Guerras Púnicas, justo en la misma época en que los romanos, tremendamente creyentes si bien hasta entonces poco marítimos, decidieron construir y aprovisionar con personal 200 galeras militares

adicionales. Durante la segunda Guerra Púnica, Aníbal derrotó a los romanos varias veces en Italia, con 50 000 bajas en unas cuantas horas en Cannas. Sin embargo, jamás pagaron un rescate por los prisioneros ni vacilaron en liberar esclavos con el fin de formar nuevas legiones. Mantuvieron la fe en Roma.

Los holandeses tienen una palabra un tanto densa para expresar el tirón del pasado por medio de la fe: *lotsverbondenheid,* solidaridad. Designa el acto de compartir con solidaridad un destino común, los *bonden,* «lazos», con el *lot:* compárese con el inglés *lot,* por ejemplo, en *your lot in life,* literalmente «tu lote en la vida», es decir, tu destino. La expresión de Aristóteles para decir lo mismo es «otro ser». Esta amistad es una combinación de amor y fe dirigida hacia el mundo inmediato. El amor que carece de fe podría calificarse como «inauténtico» o «impostor», o en el mejor de los casos como «inconstante, fugaz»: es el enamoramiento de los adolescentes o la poligamia serial de los adultos. En algunas familias, la fe sin amor podría definirse como una relación «entre parientes».[13] Las amistades que sólo buscan fines prácticos o lúdicos, los primeros dos tipos de Aristóteles, carecen de *lotsverbondenheid*: «Tales amistades son fáciles de disolver, si las partes no continúan en la misma disposición; cuando ya no son útiles o agradables el uno para el otro, dejan de quererse».[14]

El tercer tipo amigos, aquellos que se preocupan por el otro tanto como por sí mismos, poseen un destino compartido. Los estudiantes universitarios holandeses que aparecen retratados en la película de Paul Verhoeven *Eric, oficial de la reina* (1979) viven cada uno a su manera la segunda Guerra Mundial: uno muere como funcionario alemán en el Frente Oriental; otro se queda tranquilamente en casa y aprueba los exámenes que lo acreditan como abogado; uno más escapa a Inglaterra y se convierte en piloto de la Real Fuerza Aérea; muchos otros mueren durante la Resistencia a la ocupación alemana. El héroe de la película, interpretado por Rutger Hauer, mantiene la fe en todos ellos, incluso en el traidor y el indolente, personificando así esa *lotsverbondenheid.* Por ejemplo, en una escena en la playa en Scheveningen, todos le dan la espalda al estudiante que traidoramente se unió al ejército alemán. En cambio, el personaje de Hauer, aunque por entonces comienza a mostrar simpatía por la Resistencia, no lo abandona. Más tarde, los dos amigos *verbonden* intercambian postales, aun cuando han tomado caminos políticamente opuestos. Comparten el mismo destino *(lot)*. Acude a una reunión de la preparatoria y se dice a sí mismo: «No tengo nada en común con esta gente». Sin embargo, si es una persona (en términos teológicos), algo tiene en común. Tiene fe.

La *lotsverbondenheid* queda manifiesta en la técnica de intervención psicológica conocida como terapia de constelaciones familiares. Los participantes interpretan los papeles de madre, hijo, primo, el difunto abuelo o cualquier otro que tenga un lazo, por la lotería de la vida, con la persona que es el sujeto principal de la terapia. Incluso alguien

que asesinó a una pareja previa puede tener un lugar en la constelación. No es un drama visto desde la distancia. Se invoca la fe, poniendo en acto una especie de juramento público. La fe, *geloof,* es el ejercicio de nuestra voluntad hacia esta *lotsverbondenheit.*

De acuerdo con los autores de *The Habits of the Heart*, en la actualidad: «Las reglas del mercado competitivo, y no el amor intrafamiliar ni las prácticas comunitarias ni la hermandad de la iglesia, son los verdaderos jueces de la vida».[15] Se cree que la sociedad burguesa ha socavado la amistad basada en la fe. El reclamo ha ocupado un sitio en el pensamiento europeo desde Bacon, quizás un eco del desprecio aristócrata y clásico hacia la burguesía. Sin embargo, recientemente la sociología ha mostrado que Bellah, Bacon y Platón están equivocados. Los mercados son compatibles con la verdadera amistad.

Un artículo de Paul Ingram y Peter Roberts publicado en el *American Journal of Sociology* en septiembre de 2000, «Friendship among Competitors in the Sydney Hotel Industry», aborda el tema desde una perspectiva económica. Con base en un estudio de 40 hoteles en Sydney, los autores muestran que la amistad entre hoteleros rivales genera alrededor de 2 250 000 dólares más en ingresos brutos anuales por hotel —por ejemplo, al recomendar al hotel rival cuando se tiene cupo lleno— que los que generaría un hotel bajo una administración sin amistades.[16] Los autores añaden «la advertencia crítica de que los beneficios instrumentales de la amistad están invariablemente vinculados a un componente afectivo», es decir, no puedes fingir con éxito una amistad.[17] Quienes carecen de fe son descubiertos.

En virtud de la profunda habilidad de los primates para desplegar y detectar falsedad, esto no debe sorprendernos. Ambas, la prudencia y la solidaridad, intervienen. «Quienes intentan entablar y mantener una amistad tan sólo como un medio para obtener un beneficio material son incapaces de transmitir confianza y reciprocidad.» En suma, la Prudencia Sola no funciona, y por lo tanto se equivocan «quienes pretenden limitar la intromisión de la sociedad en la economía al […] caracterizar las relaciones inherentes entre compradores y proveedores como una consecuencia predecible de un juego repetido y no cooperativo».[18]

Es posible demostrar esto también desde una perspectiva histórica. El sociólogo Ray Pahl concluye:

> Al parecer no fue porque la sociedad tradicional se impregnara de fraternales virtudes *gemeinschaft lich*, sino todo lo contrario. En contra de lo que la tradición sociológica clásica parece sugerir [Simmel, por ejemplo], los estilos de amistad aristotélicos [«por el bien del amigo»] reaparecieron en el siglo XVIII con la llegada de la sociedad comercial-industrial […] en contra de lo que se da por supuesto en buena parte de la teoría social moderna, fue precisamente la generalización del intercambio de mercado en el siglo XVIII lo que condujo al desarrollo de nuevas relaciones más benevolentes.[19]

Mucho menos convincente es la creencia de Pahl de que la amistad masculina floreció de manera inusual en Europa durante el siglo XII. En la década de 1180, Peter de Blois afirmó: «¿No son acaso mis amigos mi yo interior, aquellos a quienes aprecio y quienes cuidan de mí en un dulce comercio de servicios, en una identidad de afectos?»[20] Pero más allá de los testimonios medievales de monjes y herejes que ofrece Pahl, lo que es claro es que en Europa *a principios de la edad moderna* la gente era, de acuerdo con los estándares modernos, tremendamente irresponsable. Las tramas de Shakespeare están llenas de traiciones; mucho más que las tramas de Ibsen u O'Neill, quienes, por el contrario, suelen retratar con sequedad la *lotsverbondenheid* en una sociedad burguesa. Incluso en las comedias de Shakespeare siempre hay alguien que engaña a otro, que miente, finge, encubre. Stephen Greenblattexplica el tema de la perfidia en Shakespeare a partir de su presunto criptocatolicismo en un mundo donde revelar un secreto así era fatal.[21] Shakespeare no fue el único que retrató la Inglaterra hacia el año 1600 como un mundo excepcionalmente desleal. Como concluye Lawrence Stone: «A juzgar por las pruebas que han sobrevivido, la Inglaterra entre 1500 y 1600 era relativamente fría, suspicaz y propensa a la violencia».[22]

Pahl cita al irónicamente llamado Boncompagno da Signa, quien en su *Amicitia* (1205) presenta un cuadro igualmente desalentador de amigos desleales en Italia. Cierto Paolo da Certaldo escribió alrededor de 1360 un *Libro de buenas costumbres (Libro di buoni costumi), el cual contiene* 388 preceptos para comerciantes, entre ellos: «Pon a prueba [a un posible amigo] no una sino cientos de veces», sentimiento que se repite con las mismas palabras medio siglo después en Giovanni Morelli, otro negociante y moralista florentino.[23] Certaldo cita el siguiente proverbio: «Quien desconfía jamás será engañado», mientras que Morelli aconseja a los noveles comerciantes: «Por sobre todas las cosas, si quieres tener amigos o relaciones, asegúrate de no necesitarlos […] El dinero [es] el mejor amigo o pariente que se pueda tener».[24]

Empero, con base en Allan Silver, Pahl sostiene que el modelo de intercambio económico apreciado por los severos sociólogos y antropólogos de principios del siglo XX, apenas si concuerda con la historia moderna. Por otra parte, la mayoría de los pensadores de la antigüedad no lo favorecieron en sus teorías. Cicerón arremete contra los epicúreos —la versión de los economistas tipo Max U en el antiguo Mediterráneo— como hombres «que, a la manera de los brutos [*pecundum ritu,* literalmente "mediante el rito del ganado"], todo lo refieren a los placeres» y que «con juicio todavía más contrario a la naturaleza humana […] afirman que las amistades deben buscarse con miras a la protección y a la ayuda que prestan y no por benevolencia y el afecto». Cicerón los llama «hombres enervados por los placeres» que «se ponen a disertar sobre la amistad, la cual no conocen ni teórica ni prácticamente».[25]

Adam Smith, el presunto creador de una teoría que se las arreglaba sin amor, en

realidad nunca adoptó una postura tan extraña ni en su obra ni en su vida. Tanto él como sus amigos pensaban que la simpatía creaba, como si se tratara de una mano invisible, una sociedad de confianza, tal como la prudencia creaba una sociedad eficaz, argumento que ha subrayado el economista Jerry Evensky.[26] Como apunta Daniel G. Arce M. citando a Evensky: «Lo que conduce a la estabilidad de la sociedad liberal clásica es la coevolución de una ética individual y social».[27] Pahl concluye: «En algún momento del siglo XVIII, la amistad se manifestó como uno más de una nueva serie de vínculos sociales compasivos».[28] No fue en la época moderna sino en la antigua que la vida del hombre fue solitaria, pobre, desagradable, tosca y breve.

No hay en esto una paradoja. Cuando un hombre pobre puede comprar tanto como un hombre rico con una moneda, aun cuando posea menos monedas, no tiene la obligación de quitarse el sombrero para conseguir el pan de cada día. No necesita fingir que es un aliado del carnicero o el panadero. Esto le da la libertad de ser un verdadero amigo, un igual, cuando la ocasión lo amerite. Allan Silver señala que «las profundas lealtades que coexistieron con una clara expectativa de retribución en los códigos y culturas de honor anteriores a la sociedad comercial», no fueron ni agradables ni benéficas para la amistad verdadera, es decir, burguesa. En su *Dictionary,* Samuel Johnson describió al «patrón» aristócrata como «un miserable que apoya con insolencia y a cambio recibe adulaciones», a la manera de lord Chesterfield. Johnson consideraba más satisfactoria la relación con sus burgueses y solventes lectores: «Ningún hombre que no fuera un estúpido escribió alguna vez algo excepto por dinero».

En un mundo gobernado por el honor, uno hace amistades para evitar ser agredido: la «protección y ayuda» de Cicerón. En un mundo gobernado por los mercados, uno compra protección, uno tiene esperanza, de manera anónima con impuestos o cuotas a la asociación de vecinos, y luego es libre para hacer amigos en el nombre de la verdadera amistad. El capitalismo moderno —aunque es incorrecto suponer, como mucha gente lo hace, que antes de 1800 no había mercados— contó con el favor de, y a su vez favoreció, una confianza en *personas extrañas* que hoy sigue marcando la diferencia entre economías prósperas y pobres. La división del trabajo en el mundo moderno, como ha recalcado Paul Seabright, se logra por medio de «amigos honoríficos».[29]

Por lo demás, la confianza y la amistad permiten burbujas especulativas, desde la tulipomanía de la década de 1630 hasta el *boom* informático de la década de 1990. La propia inestabilidad especulativa del capitalismo, por lo tanto, da cuenta de un inusitado predominio de la confianza en extraños. «Crédito» viene de *creditus,* «creído». El ciclo comercial basado en pirámides de crédito habría sido imposible en el desconfiado siglo XVI. En antaño, la macroeconomía estaba desde luego expuesta a alzas y bajas, pero la causa eran auges y depresiones agrícolas, no crediticios. En los días del capitalismo premoderno, la mano de Dios, no las creencias humanas, era la que provocaba altas y

bajas generalizadas. En la Edad Media y en la modernidad temprana, la gente sólo confiaba en sus aliados e incluso respecto algunos de ellos albergaba serias dudas: «¡Qué serenos y calmos se presentan / Como si en su pecho se asentara la obediencia / *Coronada* por la *fe y* una lealtad inquebrantable!»[30] En los comienzos de la modernidad, la gente debía tener fe en Dios y en sus señores terrenales; hoy la gente tiene fe en el mercado y en sus amigos.

De acuerdo con esta teoría, los episodios de inestabilidad y desempleo que el capitalismo experimentó a partir de 1630 en Holanda, y a partir de 1720 en el norte de Europa, surgieron de sus virtudes no de sus vicios, de su confianza no de su codicia. Para ser más exactos: el ciclo comercial tiene su origen en el súbito desplome de la confianza frente a la añeja codicia humana por utilidades exorbitantes, la *auri sacra fames* que ha caracterizado a los seres humanos desde la Caída. Lo que es nuevo en el capitalismo es la confianza inquebrantable, una *lotsverbondenheid* a gran escala.

[1] Santo Tomás de Aquino, *Disputed Questions,* 1269-1272, «Virtues in General», art. 12, p. 89.

[2] Santo Tomás de Aquino, Lauda, Sion, salvatorem, verso 6, disponible en http:/www.ewtn.com/library/prayer/lauda.txt.

[3] Budziszewski, «Religion and Civic Culture», 1992, p. 51.

[4] Davis y Hersh, *Descartes' Dream,* 1986, por ejemplo, p. 232.

[5] «Faith», en *Oxford Dictionary of the Christian Church,* pp. 491-492.

[6] Barr, *Physics and Faith,* 2003, p. 266.

[7] Merton, *New Seeds of Contemplation,* 1962, pp. 127, 135-136.

[8] Citado en Kirsch, «Get Happy», 2004, p. 97.

[9] Lewis, *Mere Christianity,* 1943-1945, pp. 123-126.

[10] Appiah, *Ethics of Identity,* 2005, p. 137.

[11] J. Q. Wilson, *Moral Sense,* 1993, pp. 99-117.

[12] *Ibid.,* p. xiii.

[13] Cicerón, *La amistad,* 44 a.C., 5.19.

[14] Aristóteles, Ética nicomáquea, aprox. 330 a.C., 1156a.

[15] Bellah *et al., Habits,* 1985.

[16] Ingram y Roberts, «Friendship Among Competitors», 2000, p. 417.

[17] *Ibid.,* p. 420. Compárese Mueller, *Capitalism Democracy,* 1999, p. 39.

[18] *Ibid.,* p. 418.

[19] Pahl, *Sobre la amistad,* 2003, pp. 72-73 (edición original 2000).

[20] Citado en Pahl, *ibid.,* p. 46.

[21] Greenblatt, *Will in the World,* 2004, cap. 3.

[22] Citado en Pahl, *Sobre la amistad,* pp. 71-72.

[23] Branca (ed.), *Merchant Writers,* 1986, pp. 48, 68. Compárese con el consejo similar que Cicerón ofrece en *De amicitia (La amistad),* 44 a.C., por ejemplo 17.63 y 19.67, y antes de él, Hesiodo en *Trabajos y días,* aproximadamente 700 a.C., líneas 371-372: «Con un hermano pon delante entre bromas un testigo. Sabido es que la confianza y la desconfianza pierden a los hombres».

[24] *Ibid.,* pp. 48, 73.

[25] Cicerón, *La amistad,* 9.32, 13.46, 15.52.

[26] Evensky, «Ethics and the Invisible Hand», 1993, y «Adam Smith's Lost Legacy», 2001.

[27] Arce M., «Conspicuous by Its Absence», 2004, p. 263.

[28] Pahl, *Sobre la amistad,* p. 74.

[29] Seabright, *Company of Strangers,* 2004, p. 8.

[30] Shakespeare, *Enrique V,* 2.2.3 ss.

11. La esperanza y su proscripción

> El hombre busca una triple perfección: primero una sensual… luego una intelectual… Mas esto parece no satisfacerle… pues ambiciona asimismo… algo divino y celestial, que con silencioso júbilo… [su deseo] imagina más que concibe… Y es que aun si las bellezas, tesoros, honores, ciencias, virtudes y perfecciones de todos los hombres vivos pertenecieran a uno solo, algo más allá y por encima de todo eso seguiría sin embargo siendo buscado y anhelado con fervor.
>
> RICHARD HOOKER, *Of the Laws of Ecclesiastical Polity,* 1593

A diferencia de la fe, la esperanza tiene la mirada puesta en el futuro, es la virtud del santo o el empresario tenaz que busca «un bien futuro, difícil pero asequible».[1] Es lo opuesto a la *acedia,* la indolencia espiritual, el desánimo, la «desesperanza», la «desesperación» (< *de* + *sperare*, estar separado de la esperanza), contra la que previene el decimoséptimo de los Treinta y Nueve Artículos de la Iglesia de Inglaterra: «Un desliz sumamente peligroso por el que el Diablo hunde [a los curiosos y lascivos] en la desesperación».

La esperanza es desde luego esencial para la vida eterna y también para la vida prosaica, como se desprende del letargo que invade a un hombre que, como suele decirse, «no espera nada». Carol Shields, la novelista moderna de la salud mental, describe la esperanza como un «delgado pasamanos».[2] Richard Wilbur, el poeta moderno de la salud mental, lo pone de esta manera en un ataque de júbilo: «La alegría inunda por un instante el pensamiento / Y sin más ordena que todas las cosas sean traídas / Al estado de plenitud y a la estatura que les corresponde».[3] La versión secular o «natural» de la esperanza es una versión igualitaria de la virtud favorita de Aristóteles, la aristocrática *megalopsychia,* traducida literalmente al latín como «magnanimidad».[4]

La doctrina cristiana y la escuela «austriaca» de economía, como a veces se le llama, coinciden en subrayar que la esperanza está relacionada con ese futuro que nunca se deja ver. No es posible reducirla a una predicción mecánica, como hace el positivismo, ni a un simple sueño con duendes y demás criaturas sobrenaturales, la seguridad de indulgencias compradas o capillas financiadas. «Porque en esperanza estamos salvos —dice San Pablo en Romanos 8.24—, que la esperanza que se ve, ya no es esperanza, pues lo que uno ve, ¿cómo esperarlo?» Es un rasgo notable de la economía samuelsoniana, «neoclásica» y no austriaca, imaginar que contamos *ya* con la información para emitir juicios certeros sobre el futuro. En ese caso estaríamos en el cielo o en el infierno, y la

esperanza no existiría: «Ni el bendecido ni el condenado pueden tener esperanza», afirma el teólogo Romanus Cessario. La esperanza es la virtud, decía santo Tomás de Aquino, del viajero, no de aquel que tiene bajo control todo lo que algún día obtendrá.[5] Es, afirmó en otra parte, «el ímpetu de un espíritu que persigue grandes metas».[6]

Se me ocurre asimismo imaginar la fe y su mirada retrospectiva como la raigambre de los seres humanos en su identidad como holandeses, mujeres, psicólogos o madres. Por su parte, la esperanza es la flor que mira adelante mientras crece desde las raíces. Al faltar las raíces, uno pierde la fe, no tiene donde crecer. La falta de raigambre es el principal defecto de Estados Unidos, al menos en comparación con la robusta raigambre de casi todos los demás países. Empero, sin la flor uno queda anegado en el barro. Ése es el principal defecto de Asia y Europa, su exceso de fe, al menos en comparación con la indómita y desarraigada esperanza estadunidense.[7]

La globalización ha provocado un desequilibrio en la fe y la esperanza. El geógrafo marxista David Harvey señala que la «compresión espacio-temporal» de la modernidad ha erosionado la identidad.[8] O en cualquier caso puede hacerlo. Ocurrió en la antigua Europa. Por ejemplo, el acogedor mundo de los francos, satisfechos consigo mismos y bien enraizados, fue puesto en entredicho por oleadas sucesivas de otredad: las Cruzadas, la era de los descubrimientos, la confrontación con lo primitivo, las sacudidas al provincialismo europeo administradas por el capitalismo del Atlántico, el imperialismo, las guerras mundiales y, por último, la globalización. Marshall Berman apunta: «Ser modernos es descubrirnos en un entorno que promete aventura, poder, alegría, crecimiento, transformación personal y mundial, y que al mismo tiempo amenaza con destruir todo lo que tenemos, todo lo que conocemos, todo lo que somos».[9] La esperanza puede erosionar la fe.

Viajar sin cesar, posibilidad al alcance del hombre moderno, es algo emocionante, aunque también perturbador. Alguna vez Dilip Gaonkar me comentó que el sueño del «retiro» se ha convertido en Estados Unidos en una parodia de la palabra. Los jubilados no se «retiran» a Innisfree. Cambian de residencia de manera compulsiva, en busca de una nueva vida, dando rienda suelta a su esperanza a costa de la fe. Lo último entre estos jubilados itinerantes es poseer un condominio ultra moderno… ¡dentro de un crucero! «Amanece en un nuevo puerto cada dos días», reza la frase publicitaria del anuncio de eBay que ofrece un condominio navegante por 70 000 dólares en el Norwegian Star. «Vivir en un crucero que circunnavega el planeta o embarcarse por unos días cuando la nave arribe a sus sitios vacacionales preferidos, provocará que algunos levanten las cejas. Hoy puede escuchar decir a la gente: "¿Que vive *dónde*?" Es una oportunidad que vale la pena, pero no para todos. Debe sentir amor por los viajes, ser aventurero, aceptar los desafíos con aplomo, disfrutar de explorar nuevos lugares y conocer gente interesante.»[10]

Más aún, el estadunidense o el europeo que contempla otras culturas como conquistador o antropólogo, o, para tal caso, como dueño de un condominio en un crucero, representa para los no europeos una senda que les permita salir de la tribu o la aldea. Múdese a la Francia metropolitana, como hizo Ho Chi Minh luego de trabajar en un trasatlántico francés y vivir en Londres y Estados Unidos. Trabaje como repostero en el Hotel Parker House de Boston; horneando, uno supone, bollos de la casa. Luego use la economía capitalista de París para reinventarse como un pionero comunista francés.

Dicho de otro modo, la movilidad espacial ofrece esperanza de una nueva identidad. Una canción popular estadunidense de principios del siglo XIX preguntaba: «Oh, ¿cómo te llamabas en los Estados? / ¿Eras Thompson, Johnson o Bates? / ¿Mataste a tu esposa y corriste por tu vida? / Dilo, ¿cómo te llamabas en los Estados?»; es decir, los estados organizados admitidos a la Unión, a diferencia de los territorios. Largarse a los territorios es, desde luego, el mito estadunidense de la libertad que deja atrás las opresiones fundadas en la fe e inherentes a nuestra clase social o lugar de nacimiento. Es Benjamín Franklin que pasa de la autoridad fraternal de Boston a la autonomía de Filadelfia, mientras desembarca en el muelle de Market Street con tres magníficos bollos bajo el brazo; es la tesis de Turner sobre el concepto de frontera; es la *road movie.* Es la dicha de hacer de la libertad algo literal.

La movilidad conduce en efecto a la libertad. Es por esto que a Adam Smith, el defensor del igualitarismo y la libertad, le indignaban tanto las restricciones británicas y en particular estadunidenses contra la movilidad de los trabajadores. Un aparcero que puede desplazarse a otro condado sureño o a Bronzeville en el norte, no puede ser explotado *in situ* por la tienda rural. Él no está en el lugar. Está en el ancho mundo. Aún puede tener esperanza.

Dicho de otro modo, el despertar de una esperanza secular y la caída de una fe espiritual no siempre es algo malo. Una fe arraigada en la importancia económica de la tierra hizo poderosos a los ancianos y a los antepasados, para bien o para mal. Puede apreciarlo en las vueltas de tuerca de los dramas y novelas del siglo XVIII hasta Jane Austen, donde los ancianos controlan la herencia y por lo tanto a los jóvenes esperanzados. La sustitución de la tierra por capital humano como principal fuente de riqueza produjo una abrupta devaluación de la fe, el pasado, el peso del destino, el *mortgage,* el linaje familiar, los ancestros. Y elevó el valor de la esperanza, el futuro, los hijos, el individuo. Las versiones religiosas de la fe, la esperanza y el amor fueron proscritas de la lista de las virtudes dos veces en Occidente, durante dos oleadas de revisionismo anticristiano, lo que William Schweiker llama la «proscripción de los recursos religiosos».11 O, si se prefiere, un inusual resurgimiento del entusiasmo religioso a finales del siglo XVIII, al menos en la Europa protestante, vino a interrumpir esta prolongada proscripción.

La primera proscripción ocurrió entre la clase educada europea a finales del siglo XVII y principios del XVIII. Los nuevos filósofos cosecharon lo que la filosofía natural del siglo XVII había sembrado. Tras descubrir que los cometas no eran portentos ni las mareas un fenómeno milagroso, los filósofos emprendieron una generalización que desembocó en el rechazo de la «providencia particular»: un rechazo de la infatigable agencia de Dios en el mundo. Orar, por ejemplo, no tiene ningún efecto si Dios es un distante primer motor.

Pierre Bayle (1647-1707), hereje y escéptico protestante francés que halló refugio en Róterdam para escribir su *Dictionnaire historique et critique* (1696, 1702), el «arsenal de la Ilustración», fue una figura precursora.[12] Bayle y otros pensadores deístas o incluso ateos, hasta llegar a Voltaire, Holbach y Hume, reaccionaron contra un exceso de fe y esperanza durante las guerras de religión.

Los deístas y neoestoicos de la época de la ecuanimidad estaban pues ansiosos de proscribir lo trascendente. «A lo largo de buena parte del siglo XVIII —observa J. G. A. Pocock—, se impuso a las palabras "gusto" y "amabilidad" una fuerte carga ideológica. Para latitudinarios y *philosophes,* éstas connotaban la [fe] razonable y cívica […] con la que se esperaba remplazar el entusiasmo y el fanatismo del puritanismo o el cristianismo.»[13] Y por un tiempo lo lograron.

Tómese el ejemplo de Inglaterra. El acuerdo político en 1660 y sobre todo en 1689 tuvo paralelos en las artes y las costumbres. «Después de la Restauración —notó Matthew Arnold—, nuestra nación sintió por fin la imperiosa necesidad de desarrollar una prosa apropiada […] de liberarse de la absorbente preocupación que la religión había ejercido durante la época puritana […] Las cualidades indispensables de una prosa apropiada son la regularidad, la uniformidad, la precisión, el equilibrio…»[14] Empero, una atención casi exclusiva a estas cualidades conlleva una dosis de represión y silenciamiento de la poesía. «Regularidad, uniformidad, precisión, equilibrio»: Arnold podía haber enunciado asimismo «Prudencia y Templanza literaria en sus expresiones burguesas». No es ninguna sorpresa que Arnold, el helenista del siglo XIX, haya recomendado la poesía como una vía de expresión aristocrática de las virtudes, su «gloria, el honor eterno… esa noble esfera».[15] No es exactamente que sintiera desprecio por las virtudes literalmente prosaicas de la burguesía. No era un orgulloso aristócrata, no en realidad. Sin embargo, cuando se trataba de juzgar poesía, tomaba su posición sobre las planicies de Ilión o en las cortes de la época de Lancaster y York que Shakespeare imaginó, no en los cafés londinenses de Addsion o Chaucer, ese hervidero de la burguesía en la antesala de su esplendor.

La segunda proscripción de la fe y la esperanza religiosa cobró fuerza hacia mediados del siglo XIX entre los intelectuales secularizadores. A. N. Wilson atribuye esta singular intermitencia de la proscripción —en marcha en el siglo XVIII, luego interrumpida, y de nuevo en curso a mediados del XIX— a «la bomba de tiempo de Hume», es decir, los

Diálogos sobre la religión natural, publicados en 1779, tres prudentes años después de su muerte y también tres años después de la publicación de esa otra bomba anticristiana con un largo detonador, la obra de Gibbon, *Decline and Fall of the Roman Empire.* De acuerdo con Wilson, los dos libros permanecieron en los anaqueles de las librerías hasta que la renovada solemnidad de la religiosidad inglesa, durante las décadas de 1820 y 1830, provocó que la gente los comprara y estudiara. En su propia época, Hume pudo triturar la lógica, Gibbon mofarse y los cosmopolitas del periodo 1776-1779 reírse con ellos. No así los últimos georgianos y los primeros victorianos, tan sobrios e intelectualmente solemnes.[16]

El propio Arnold, pese a haber sido deísta y un devoto estudiante de la Biblia, lo dijo («Dover Beach» fue redactado hacia 1815):

> El mar de la Fe
> Alguna vez lució también rebosante y bordeó las orillas de la tierra
> Yacía como los dobleces de un magnífico cinturón plisado
> Pero ahora sólo escucho
> Su melancólico fragor, largo, en retirada…

O Edward FitzGerald en 1859, aun cuando los sentimientos son desde luego también antiguos y epicúreos, y remiten de hecho a la Persia profana de comienzos del siglo XII:

> Yo mismo, cuando joven, con ardor frecuenté
> A Sabios y Doctores, y grandes discursos escuché,
> Sobre esto y sobre aquello, mas una y otra vez
> Por la puerta por donde entré había de salir…
>
> En este universo sin saber *por qué*
> Ni *de dónde,* como agua que, quiera o no, corre,
> Y fuera de él, como viento a la deriva
> Que, quiera o no, sopla, no sé *adónde.*

O Thomas Hardy en 1866:

> Mas si un dios vengativo me llamara
> Desde el alto cielo, y riera…
> Pero no es así. ¿Cómo entonces yace muerta la alegría?
> ¿Y por qué se marchita la mejor esperanza alguna vez sembrada?
> Llana Casualidad obstruye el sol y la lluvia.
> Y el azaroso Tiempo, por gusto, lanza un gemido…

Wilson nos ha dado un vívido y conmovedor retrato de los hombres y mujeres de la clase educada —y a menudo del clero— europea, en especial la inglesa, que por entonces perdieron su fe. En la década de 1920, John Maynard Keynes describió los últimos años de la década de 1860 como «el momento crítico cuando el dogma cristiano

se alejó del solemne mundo filosófico de Inglaterra, o al menos del de Cambridge».[17] A principios de esa misma década, el futuro economista Alfred Marshall se preparaba para ordenarse como sacerdote; al final de la década ni él ni sus compañeros, escribe Keynes, podía considerarse que fueran cristianos. Joseph Schumpeter celebra el episodio y en este contexto señala que en la década de 1860, «con gentileza y sin amargura, la *intelligentsia* inglesa abandonó la fe cristiana».[18]

Wilson tomó el título de su libro, *God's Funeral,* de otro poema de Hardy, escrito en 1910, 50 años después de «Hap». Ahí, como lo había hecho Feuerbach unos 70 años atrás, Hardy imagina a un grupo de cristianos proyectar su zozobra sobre un Cristo:

> Vislumbré un tren lento que rodaba despacio
> —delineado sobre las cimas, funesto, serpenteante, blanquecino—
> Moviéndose en fila a través de una planicie crepuscular
> Una extraña y mística forma que avanzaba…
>
> No obstante, toda ella simbolizaba ni más ni menos que una
> Gran potencia e inmensa bondad amorosa…
>
> «Oh, figura proyectada por el hombre,
> A nuestra imagen y semejanza, ¿quién sobrevivirá tu muerte? »

Esto ocurrió un cuarto de siglo después de que la melancólica duda comenzara a extenderse en Inglaterra más allá de la clase educada. En la década de 1880, «la pérdida de la fe que hasta entonces había atormentado sólo a algunos letrados ilustres», revela Wilson, «llegó a los suburbios», entre otras rutas, a través de la exitosa novela *Robert Elsmere* (1888), escrita por Humphrey Ward (Mary Augusta Arnold de nacimiento: su tío era Matthew Arnold; su sobrino Aldous Huxley).[19] No es que todos se hayan vuelto escépticos. Para ingleses y alemanes, la primera Guerra Mundial fue todavía una cruzada religiosa. Sin embargo, para la segunda Guerra Mundial, el cristianismo había sido expulsado incluso de la guerra.

Fue también a mediados del siglo XIX que la clase educada francesa se opuso al clero con dureza, como puede apreciarse en autores como Flaubert o Baudelaire. El pensamiento progresista francés fue anticlerical desde la época de Voltaire y Helvétius, actitud que reforzó la postura reaccionaria de la Iglesia durante la Revolución. Fue por lo tanto anticristiano y al final antiteísta. Los progresistas franceses fueron y son sombríamente existencialistas en su celebración de la «llana Casualidad». Wilson atribuye el áspero giro anticlerical de la Europa católica en parte también a la reacción de algunos ex seminaristas que fueron mantenidos «en genuina ignorancia del conocimiento bíblico o del desarrollo de la filosofía moderna […] y padecían con facilidad crisis cuando, a medida que avanzaba su vida, empezaban a leer libros».[20] Compárese con la Irlanda

católica, por ejemplo, en *Retrato del artista adolescente.*

En la Gran Bretaña, al igual que en Alemania y Estados Unidos, importantes pensadores a menudo conservaron un tono piadosamente cristiano en medio de sus planes para la nueva sociedad. Schumpeter atribuye este tono a los ingleses «que emprendieron su viaje intelectual con un conocimiento profundo de teología anglicana (y, debido a las constituciones de los colegios de Cambridge y Oxford, con obligaciones específicas hacia ella)». En consecuencia, «arribaron a su postura final a través de una lucha consciente y no a través de un creciente agnosticismo e indiferencia».[21] Nótese el contraste con la hipótesis de Wilson acerca de la crisis en los países católicos. En cualquier caso, el socialismo inglés de un George Bernard Shaw, por poner un ejemplo, posee un júbilo casi cristiano que uno no encuentra en la versión continental de un Bertolt Brecht.

[1] Cessario, «The Theological Virtue of Hope», 2002, p. 234.

[2] Shields, *Dressing Up,* 2000, pp. 46, 50, 53.

[3] Wilbur, «On the Marginal Way», 1969, en *New and Collected Poems,* 1988, p. 122.

[4] Aristóteles, *Ética nicomáquea,* 1123a.

[5] Cessario, «The Theological Virtue of Hope», 2002, p. 238.

[6] Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae,* aproximadamente 1270, IIa, IIae, q. 161, art. 4. Sigo el formato acostumbrado, es decir, la segunda [*secunda*] mitad de la segunda [*secundae*] parte (nótese las desinencias latinas –*a* y –*ae*). Santo Tomás organizó su investigación alrededor de cuestiones (q.) y dividió sus respuestas dialécticas en más o menos media docena de artículos (art.).

[7] Estoy en deuda con Marijke Prins por estas ideas.

[8] Harvery, *Condition of Postmodernity,* 1990.

[9] Berman, *All That Is Solid,* 1982, p. 15.

[10] Producto 23590006705, categoría 15897.

[11] Schweiker, *Theological Ethics,* 2004, p. x.

[12] Una magnífica reproducción del texto original francés, en la edición de 1740 de Ámsterdam, está disponible en http://www.lib.uchicago.edu/eft s/artfl/projects/dicos/bayle/search.fulltext.form.html.

[13] Pocock, «Cambridge Paradigms», 1983, p. 241.

[14] Arnold, «The Study of Poetry», 1880, pp. 320-321.

[15] *Ibid.,* p. 301.

[16] Wilson, *Los funerales de Dios,* 2006, p. 41 (edición original 1999).

[17] Keynes, «Marshall», 1924, p. 134.

[18] Schumpeter, *History,* 1954, p. 772, n. 2.

[19] Citado en Wilson, *Los funerales de Dios,* pp. 23-24. *Ibid.,* p. 144. Compárese con Novak, *Catholic Social Thought,* 1984, p. 64.

[20] *Ibid.,* p. 33.

[21] Schumpeter, *op. cit.,* p. 772, n. 2.

12. Asalto a lo sagrado

Así pues, a partir de 1848, en sus vestiduras cristianas oficiales, la fe y la esperanza a menudo no fueron bien recibidas en los estudios y talleres de los intelectuales europeos, sobre todo en la Europa continental. Y así continúan. Incluso la extraordinaria Rosalind Hursthouse parece sentir vergüenza por las dos virtudes trascendentes. En el índice de su libro *Virtue Ethics* (1999), la virtud del amor es mencionada 90 veces bajo distintos nombres: benevolencia, caridad, compasión, generosidad, amabilidad, lealtad, amistad.[1] Las últimas dos, como dije, contienen quizás una dosis de fe. La virtud de la justicia, la obsesión filosófica masculina, aparece mencionada 28 veces. La Templanza (y el autodominio), 18. La Valentía, 24. La sabiduría moral o *phronēsis,* es decir, la Prudencia, la cual subyace a todas las demás, 26 veces. La virtud del típico filósofo moderno y burgués, la Honestidad (= Justicia acompañada de Fe y Valentía), 22 veces. Esto cubre cinco de las siete virtudes clásicas, reproduciendo así el quinteto secular que analizaron Adam Smith y otros pensadores de la Ilustración escocesa.

¿Pero dónde *están* las otras dos, las virtudes sacras de la fe y la esperanza? Hursthouse concluye su libro con un llamado a «mantener viva la esperanza». Aparte de esto, menciona a la dos sólo una vez en un pasaje donde ataca la «piedad» por irracional y ajena a la naturaleza humana, «basada en una completa ilusión» desde una perspectiva atea.[2] La pregunta surge: ¿Es por lo tanto irracional también la fe piadosa, si bien totalmente atea, que el físico tiene en el orden natural, y que, de acuerdo con la propia Hursthouse, es esencial para una visión científica del universo? ¿Está la ciencia por lo tanto «basada en una completa ilusión»? El propio proyecto de Hursthouse —a saber, justificar las virtudes una por una al interior de su propio horizonte cultural— no está libre de menoscabo. Depende de una fe y una esperanza filosóficas en la viabilidad del método seguido, algo que ella misma afirma no es posible justificar filosóficamente, y más bien un simple dogma.

En otras palabras, los seres humanos basamos nuestra existencia en la nada. La sugerencia que les hago a mis queridos colegas de la clase educada moderna es que se acostumbren a ello. Las virtudes más distintivas de los hombres no son una racionalidad o una regularidad que uno pueda observar con claridad también en las hormigas y las bacterias. Esas virtudes son la fe y la esperanza. Demasiado tarde en la era de la proscripción, me gustaría que los miembros más ilustres de la clase educada superaran su

vergüenza por las virtudes más idiosincrásicamente humanas.

En su reciente y elegante libro, *Pequeño tratado de las grandes virtudes* (1996; edición inglesa 2001), el filósofo francés André Comte-Sponville, por ejemplo, se niega abiertamente a otorgar un sitio a la esperanza y a la fe entre sus 18 virtudes. Reconoce como cardinal el cuarteto pagano de la prudencia, la templanza, la valentía y la justicia, y con ellas abre su libro.

En el último capítulo discute también el amor, de hecho en una tónica similar a la mía; al igual que yo, se apoya fuertemente en Simone Weil y eleva ágape a un plano prominente, aunque eludiendo con nerviosismo su contenido religioso. Sus esfuerzos para diferenciar el amor de la compasión, la misericordia y, en especial, la generosidad no son del todo convincentes. Cita a su maestro Vladimir Jankélevitch (fallecido en 1985), el filósofo de la música en la Sorbona, quien habría admitido que «sin reducirse al amor, la generosidad tendería, pues, "en su más alta cima", a confundirse con él».[3] Así es, sin duda. Diferenciar la auténtica generosidad de una indulgencia quizás egoísta, por ejemplo, con la familia, los amigos o el cuidado de los hijos, depende en Jankélevitch y Comte-Sponville precisamente de una generosidad ejercida «en su más alta cima». La lógica taxonómica parecería exigir por lo tanto que la generosidad fuera catalogada, como ocurre por ejemplo en santo Tomás de Aquino, como una subespecie del amor.

Sin embargo, con las otras dos virtudes teologales, la fe y la esperanza, Comte-Sponville no tiene ninguna paciencia. Intenta borrar por completo la fe y su aroma a incienso de su lista de virtudes. Una estrategia es llamarla en cambio «fidelidad», con un extenso capítulo dedicado a la misma, omitiendo que la fe en lo trascendente podría incluir la fe en Dios. La estrategia no funciona muy bien, pues simplemente sustituye la palabra fe por otra, ambas derivadas, por su etimología simple o exhaustiva, de la palabra *fides*.

Comte-Sponville señala atinadamente que «el espíritu es memoria… La fidelidad es la virtud de la memoria y también la memoria como virtud».[4] Cita a Montaigne, quien define la fidelidad como «el verdadero fundamento de la identidad personal», aunque en el mismo pasaje Montaigne añade: «Juro guardar fidelidad a la fe *[foi]*», lo que parece ser una manera sensata de pensar sobre la misma. «El pasado —escribe Comte-Sponville — reclama nuestra piedad y nuestra gratitud: pues el pasado no se defiende por sí mismo.»[5] Esto también parece correcto. A nuestros encumbrados muertos se les debe de hecho una fe que mira al pasado, o en su defecto nosotros mismos somos nada, máquinas desleales de placer sin una identidad sagrada. Quien no tiene fe no es digno de amor propio.

La fidelidad, escribe bellamente Comte-Sponville, es «la presencia en nosotros, siempre particular, del pasado»: nuestro padre ya fallecido, nuestra abuela, los tres hombres con el mismo apellido oriundos de una aldea al suroeste de Francia, y cuyas

fechas en el muro de la iglesia parroquial indican que fueron abatidos de manera sucesiva en el primer mes, en un mes intermedio durante la batalla de Verdún y en el último mes de la primera Guerra Mundial.[6] Debemos conservar «el amor», concluye Comte-Sponville, por el bien de lo que alguna vez tuvo lugar.[7]

Pero si de todo eso se trata precisamente la fe, *foi, fides.* Es una calamidad —al menos de acuerdo con la fe de los anticlericales franceses— que se haya mezclado con la fe en Dios. Pero ahí la tienes. «La fe —escribe A. N. Wilson a propósito de su ocaso en su versión religiosa del siglo XIX— no era algo que pudiera eliminarse de manera gradual del horizonte humano. Era un componente vital de la constitución humana, personal y colectiva.»[8]

La expresión más evidente de antiteísmo en Comte-Sponville está, sin embargo, reservada para la esperanza. Luego de propinarle algunos ganchos rápidos en las casi 300 páginas anteriores, finalmente admite la causa de su repulsión: la fe, la esperanza y la caridad «son tradicionalmente llamadas virtudes teologales (porque tendrían al mismo Dios como objeto). Dos de ellas, la fe y la esperanza, se hallan ausentes de este tratado, porque me ha parecido que su único objeto plausible era efectivamente Dios, en el que yo no creo». Sin embargo *incluyó* la fe, entendida como fidelidad. A continuación afirma: «Por otra parte, de estas dos virtudes se puede prescindir: la valentía basta de cara al futuro o al peligro de lo desconocido». Uno podría pensar que el segundo aspecto de la valentía, el que mira al frente, «en el futuro», es precisamente la esperanza. Empero, Comte-Sponville está decidido a no admitir la palabra. Concibe la esperanza como una «virtud» para tontos, adecuada para alguien con una mentalidad débil que se contenta con esperar y orar, cuando lo que se requiere es una valentía fuerte, masculina, existencialista.

Su lectura aquí de santo Tomás de Aquino no es cuidadosa. Santo Tomás dejó en claro que la valentía tiene que ver con el miedo (en el presente), mientras que la esperanza tiene que ver con la imaginación (acerca de un futuro); análisis que el propio Comte-Sponville reconoce en su capítulo sobre la valentía: « *El futuro…* es un objeto de nuestra imaginación».[9] *Précisément.* Una cosa es la valentía para afrontar un dolor presente. En este caso es afín a la templanza en su inmediatez. La valentía resiste el dolor ahora, la templanza el placer ahora. Otra cosa muy distinta es la esperanza para afrontar dolores *futuros* imaginados con algún propósito *futuro* imaginado.

Una mujer puede tener una valentía estoica ante el dolor de la quimioterapia y no obstante carecer de la esperanza que la haga funcionar. Los médicos están descubriendo que estimular una esperanza lúcida, realista, tiene un efecto terapéutico. Mente y cuerpo están conectados. Jerome Groopman, de la Escuela de Medicina de Harvard, sostiene que «la esperanza […] no tiende un velo sobre la percepción y el pensamiento. Es pues diferente del optimismo ciego: pone la realidad bajo una lupa».[10] La esperanza no tiene

que ver con engañarnos a nosotros mismos, o al menos no más de lo que, tras perder la inocencia, tienen que ver con ello el resto de las virtudes. Aunque una virtud religiosa, la esperanza no tiene que ver necesariamente con religión.

Comte-Sponville tiene toda la razón cuando señala que «todas las barbaries de este siglo [el siglo XX] se han desencadenado en nombre del futuro, desde el Reich de Mil Años de Hitler hasta la promesa estalinista de un mejor y más luminoso mañana.»[11] Empero, esto contradice su afirmación de que el único objeto plausible para la esperanza es Dios, y pone de manifiesto lo ilógica que es su postura al no incluir la esperanza entre las grandes, si bien peligrosas, virtudes. La *révolution* o *das deutsche Volk* fueron claramente objetos de una esperanza. También es claro que ninguno de ellos es Dios. He aquí una razón por la que necesitamos mantener la esperanza bajo estricta vigilancia: cuando no está balanceada por las otras virtudes, genera maldad, por ejemplo, el socialismo revolucionario o el fascismo revolucionario.

Comte-Sponville ataca pues la esperanza como algo utópico: «las seducciones de la esperanza y los peligros de la utopía». Ciertamente puede convenirse en que pensadores utopistas llenos de esperanza le han hecho daño al mundo, como estableciera con escepticismo el décimo de los *Ensayos Federalistas*. Esto ocurrió sobre todo a partir de 1789, si bien a lo largo de todo el milenio antes de ese año una esperanzada utopía religiosa provocó asimismo daños en Europa.[12] Tal fue, por ejemplo, el caso de Oliver Cromwell, quien en la década de 1650 repudió la tradición de un Estado de derecho basado en la fe, a favor de una visión esperanzada de una ciudad situada sobre una colina y su arbitraria ley. La esperanza causa daño precisamente porque toma todo el futuro como objeto de su imaginación y como su fin ético. Cuando carece de equilibrio justifica cualquier cantidad de huevos rotos para crear su *omelette* imaginario. La esperanza es una de las virtudes idiosincrásicamente humanas, pero cuando está sola y desbalanceada se convierte en uno de los vicios idiosincrásicamente humanos. Las atrocidades del siglo XX fueron esperanzas dadas por sentado. Ten cuidado con aquello en lo que tienes esperanza.

Comte-Sponville confiesa: «La fe y la esperanza nos han abandonado»; vivimos sin ellas.[13] No lo creo. Ni él ni usted ni yo vivimos en realidad sin fe ni esperanza. Nadie lo logra por mucho tiempo, no de verdad, de lo contrario explota y se cuelga. Comte-Sponville confunde a Dios con los muchos otros objetos posibles de la fe y la esperanza, y de ese modo exhibe la empedernida incapacidad del ateo para caer en la cuenta de que esos otros objetos, en los que cree, son psicológicamente idénticos al Dios en el que se jacta de no creer. De manera similar, Bertrand Russell afirmó en 1902 que el culto de un hombre libre debía erigirse sobre «el sólido fundamento de una inflexible desesperanza».[14] Uno se pregunta por qué y, en especial, si debería: Russell tuvo una infancia miserable, pero en su adultez dio pocas señales de desesperanza, inflexible o no.

En esta misma línea schopenhaueriana, románticamente atractiva desde hace casi dos siglos a la fecha, aunque aún dudosa, Comte-Sponville declara que la política es un asunto de «voluntad… no de esperanza».[15] No lo creo. La voluntad y la prudencia actúan como una forma de *balancear* y *completar* la esperanza, como lo hacen la fe y el resto de las virtudes. Al igual que la economía, la política es un ámbito donde se ponen en práctica todas las virtudes juntas: y los vicios. La propia voluntad es una mezcla de valentía y templanza. La visión poco sistemática y fragmentada que Comte-Sponville tiene de las virtudes se pone aquí de manifiesto. No repara en el modo como éstas se comunican entre sí.

A final de cuentas, Comte-Sponville simplemente no quiere a la esperanza ni a la fe en su libro. Sin embargo, quiérase o no forman parte de la vida humana y no dejan de salirnos al paso. Esto es así —he aquí algo que debemos aprender de la repulsa de la intelectualidad francesa contra la religión desde hace tres siglos— porque fe y esperanza son las virtudes *verbales*. Requieren el simbolismo de las palabras. La invención del lenguaje, y con éste de la metáfora y otras artes, permitió teorizar un pasado y un futuro imaginados. «El poder peculiar de la mente humana —escribió Stuart Hampshire siguiendo a su maestro Spinoza— consiste en el poder para pensar sus propios estados y procesos, y, mediante este pensamiento reflexivo, modificarlos.»[16] De acuerdo con la interpretación común, los pintores de las cuevas de Lascaux o, incluso antes, los pintores de rocas en Ubirr, al norte de Australia, crearon imágenes esperanzadas de los animales que esperaban cazar y de los espíritus animales en los que tenían fe. Sin embargo, no podemos conocer con certeza los detalles de su fe y su esperanza precisamente porque ignoramos sus palabras.

Las demás virtudes pueden florecer sin lenguaje, incluso entre criaturas no humanas. Piénsese, por ejemplo, en Colmillo Blanco, quien, ya sea con la manada o en una residencia californiana al final de la historia, exhibió siempre valentía, justicia, prudencia, amor e incluso quizá una templanza caninas, aunque me imagino que esta última es un poco difícil de percibir en un perro. Aristóteles observó que «varios animales exhiben docilidad o fiereza, dulzura o un temperamento voluble, valentía o timidez, miedo o confianza, un espíritu elevado o insidia, y en lo que concierne a inteligencia, algo parecido a la sagacidad».[17]

Sin embargo, ni fe ni esperanza. Decimos que un perro es fiel y que espera su hueso. Pero en su caso fe y esperanza se reducen a solidaridad con la jauría y placer por el tuétano. ¿Es posible reducir de ese modo la fe y la esperanza humanas? Contra Marx y Freud, pienso que no. El sueño de los aborígenes o los mitos del Gran Espíritu, el texto sagrado, la canción de Johnny Cash: el lenguaje se extiende sin cesar en nuestra vida.

Los hombres no pueden desamparar las ideas. Edwin Muir cantaba:
Los animales no viven en el mundo

No están en el tiempo ni en el espacio
Del nacimiento a la muerte arrojados.
Ni una palabra poseen, ni una
Para poner un pie encima,
Nunca estuvieron en ningún lugar.

Pues con nombres el mundo fue llamado,
A partir del espacio vacío,
Con nombres fue construido y amurallado,
Línea y círculo y cuadrado…[18]

Piense en una madre humana antes del lenguaje que con valentía supera su miedo a los osos y entonces, con prudencia, recoge algunas bayas cerca de la cueva del oso, y las comparte amorosamente con su hijo, poniendo en práctica la templanza al no zamparse todas ella, y luego le da algunas al amiguito de su hijo, en un acto de justicia. Sin embargo, sin un lenguaje que le permita simbolizar lo trascendente, no puede decirse que abrace la fe en la identidad histórica de su Clan de la Cueva del Oso, ni que tenga esperanza en una vida eterna en el cielo. Además, es incapaz de transmitir su fe y sus esperanzas. Tal vez es por esto que las costumbres funerarias y artísticas que podemos reconocer como modernas surgieron de manera abrupta al mismo tiempo en todo el mundo, a partir del 50 000 a. C., la misma época en la que al parecer el lenguaje se diseminó de manera abrupta por todas partes desde la Madre África.

La heroína en la novela de David Lodge, *Thinks*... (2001), escucha una conferencia de neurólogos convencidos del positivismo y el conductismo. Con gentileza les recuerda el axioma literario que quizá pasaron por alto, a saber, «que únicamente la conciencia humana es capaz de imaginar algo que no está físicamente presente para los sentidos», y cita como ejemplo a Andrew Marvell:

Cada especie en la mente, ese vasto mar,
Halla un semejante, encuentra su par;
Otros muchos mundos, otros mares, empero,
Crea el pensamiento, allende su lindero;
Todo lo existente lo convierte en un poso:
Una idea verde de un tono verdoso.[19]

Sin lenguaje no podría haber religiones. Esto es bastante claro. Lo que no es tan claro es el resultado de nuestro experimento, desde hace dos o tres siglos, con un lenguaje sin religión. Tal vez ambos son inseparables. Hablo, por lo tanto creo.

Desde los mapas musicales *(songlines)* de los aborígenes australianos y las pinturas en las cuevas de Lascaux hasta nuestro presente plástico, la gente nunca ha vivido, en suma, sin lo trascendente. Somos únicos en esto. O al menos eso creemos, incapaces de

acceder al mundo espiritual de las ballenas y los gorilas.

«Si [la fe] no se dirigía al verdadero Dios —señala A. N. Wilson en relación con la lógica del primer mandamiento—, se dirigiría a ídolos.»[20] Fue así como los occidentales modernos que rechazaron a Dios encontraron nuevos dioses en la voluntad, la desesperanza, la historia, el espiritualismo, la ciencia o el medio ambiente. Ya en 1835, Giuseppe Mazzini había afirmado: «El partido republicano no es un partido político; es en esencia un partido religioso». Luego, en 1848, afirmó de nuevo que la Joven Italia «no era una secta sino una religión de patriotismo.

Las sectas pueden morir bajo la violencia; las religiones no».[21] En ese mismo año revolucionario escribió: «¡ Jóvenes de Italia, ha llegado la hora de que comprendan cuán grande, cuán sagrada y religiosa es la misión que Dios les ha confiado!»[22] A finales de ese siglo, en la *Tosca* de Puccini, Floria Tosca, quien «vivía para el arte, vivía para el amor», y su amante Mario Cavaradossi —y un tanto accidentalmente también un revolucionario nacionalista—, exploran con similar entusiasmo estas religiones sustitutas entre los italianos.

Como señalé, la Era de la Sustitución comienza desde 1700 con un puñado de lúcidas almas europeas, se disemina entre ellos en 1800, se convierte en una pasión entre un sector más amplio de la clase educada después de 1848, y se arraiga entre las nuevas masas educadas a partir de 1880, y en especial a partir de 1968. Curiosamente, Japón se embarcó en la primera fase de esta historia un poco antes. A finales del siglo XVII vivió su propia faceta secular, una versión japonesa de la Ilustración, contra el budismo. Luego, a mediados del siglo XVIII, un poco antes de los nacionalismos románticos europeos, algunos japoneses sustituyeron el culto a China y al confucianismo clasicista por una Enseñanza Nacional.[23]

En el caso de Europa, desde hace más o menos dos siglos una religión secular alrededor de la Belleza ha cobrado forma desde las distintas artes. El comentario de Wagner, «Creo en Dios, Mozart y Beethoven», no es una simple ocurrencia secular. Es una invitación seria a buscar la beatitud a través del arte. Esta fe alcanzó su apogeo a principios del siglo XX y aún persiste: Lucy interrumpe a Schroeder, sentado al piano, con una pregunta difícil: «Estoy buscando la respuesta a la vida, Schroeder. ¿Cuál crees que sea la respuesta?» Siguiente escena: Schroeder responde con mayúsculas de alarido: «¡beethoven!» Siguiente escena: más alaridos: «¡¡Es Beethoven, está clarísimo!! ¿Entiendes?» La cuarta escena se llena con notas de música de piano, presumiblemente de Beethoven, y la exclamación de alivio de Lucy: «¡Cielos!»[24]

El culto a la Belleza es reciente. Los músicos en la época de Mozart, los pintores en la de Vermeer o los poetas y dramaturgos en la de Shakespeare, se concebían a sí mismos como artesanos y empresarios, no como santos seculares. Además, todos esos artesanos fueron en su mayoría cristianos devotos, aun si sólo porque creer en el

cristianismo no era algo opcional. No necesitaban Arte, con mayúscula inicial, ni una secuencia de mayúsculas, porque ya tenían un trascendente, llamado Dios, con mayúscula inicial.

El giro comienza con el radicalismo y el Romanticismo. Tómese como ejemplo el nacimiento del museo de arte público, con la apertura del Louvre a todos los ciudadanos en 1793. Veinte años atrás, el Vaticano había comenzado a organizar de vez en cuando exhibiciones públicas. Sin embargo, el Louvre fue un proyecto agresivamente populista. En 1807, los hermanos Bonaparte trasladaron el proyecto a la Academia de Venecia y en 1808 al Rijksmuseum en Ámsterdam.[25] En la época revolucionaria, el museo dejó de ser un juguete para aristócratas y se convirtió en un templo democrático a la Belleza, sustituyendo a Dios. A principios del siglo XX, el museo quedó finalmente *consagrado* a admirar el genio artístico, y a finales de ese mismo siglo a anticipar la conmoción. Pero en cualquier caso, *consagrado*.

En suma, desde finales del siglo XVIII los museos han sido templos para adorar a un trascendente sustituto de Dios. En su interior nos tornamos silenciosos, contemplativos, reverenciales, impresionables ante la presencia de lo Sagrado. Llevamos a casa chucherías de las tiendas de los museos como si se tratara de crucifijos de las tiendas alrededor de la Basílica de San Pedro. «A medida que la gente abandona las iglesias para llenar las galerías —escribe Natalie Heinich—, el arte deja de ser un instrumento, y se vuelve en cambio objeto de sacralización […] Reproducciones con una amplia distribución no son sino sustitutos […] en los sitios donde la gente común puede experimentar la presencia de los originales, preservados como reliquias.»[26] De hecho, las propias iglesias del cristianismo se han transformado en museos, en especial en Italia. Los escépticos turistas quedan embelesados frente a los frescos cristianos. Cuán extraño / De Dios / Enloquecer / Por el Veronés. Mas no tanto / Como aquellos cautivados / Por el Veronés cristiano / Que desprecian a Cristo.

Charles Hutchinson, uno de los reyes del negocio porcino en Chicago, y Martin Ryerson, magnate de la industria maderera, crearon juntos en la década de 1890 el Art Institute, toda una catedral democrática de la cultura. Los burgueses de Chicago adquirieron pinturas europeas por metro cuadrado, entre ellas la *Asunción de la Virgen,* de El Greco, solicitada con apremio por Mary Cassattal agente del museo en París. Hutchinson respondió a las muecas de desdén hacia semejante virtud burguesa: «Hicimos nuestra fortuna con cerdos, ¿es ésa una razón para no gastarla en pinturas?» De hecho, Hutchinson se gastaba la mitad completa de los cuantiosos ingresos anuales que obtenía empacando carne en proyectos cívicos, entre ellos el Art Institute, así como el centro comunitario Hull-House, fundado por Jane Addams.

Se dice que la propia Addams usó el arte para mejorar las condiciones de los inmigrantes pobres de Halstead Street. Fue un proyecto típicamente progresista: la

burguesía que se inclina para impartir valores burgueses a los pobres. En realidad, Addams era escéptica respecto a la idea de que el arte enaltecía, idea abrazada en la Toynbee Hall de Londres (1884-). Sin embargo, a menos de dos kilómetros de Hull-House y muy arriba en la escala social, el plan Hutchinson consistía en efecto en civilizar, por medio del Art Institute, a los millonarios de Prairie Avenue.[27] Ninguno de los dos lograría sus objetivos en el corto plazo, pues el arte no es tan poderoso en el corto plazo. El hecho es que lo intentaron, viendo en el arte a su dios.

No tiene nada de asombroso que los museos de arte sean hoy un fenómeno tan común en, por poner un ejemplo, los progresistas Países Bajos. Las librerías en los sofisticados barrios de Róterdam, Ámsterdam o Gouda exhiben numerosos volúmenes de poesía junto a unos cuantos sobre Dios. Hasta la década de 1960 la mitad de los títulos publicados por las editoriales holandesas eran religiosos. Ya no. Como sea, la vieja reserva de capital cultural, en antaño religiosa, ha sido hoy reapropiada con fines no religiosos asociados con una fe y una esperanza seculares, y pese a ello aún trascendentes.

Noorderkerk fue la primera iglesia que se construyó en Ámsterdam para celebrar un culto específicamente protestante. Aunque hoy se sigue usando a veces como iglesia conforme al sobrio protocolo de los holandeses del norte, en realidad funciona sobre todo como una sala comunitaria para celebrar la fe y la esperanza seculares. El día que se recuerda a los judíos de Ámsterdam, a las 8 p.m. en punto, una pequeña banda toca algunas canciones —himnos, por así decirlo— afuera de la iglesia, en el barrio *yupi* de Jordaan, para una congregación mayoritariamente pagana. El servicio se traslada después al interior para comulgar con la Fe y la Esperanza trascendentes, leer poesía secular e interpretar música clásica.

[1] Hursthouse, *Virtue Ethics,* 1999, índice. Cuando son referidas varias páginas de manera conjunta sumo el total. Por ejemplo: «Benevolencia, en Hume, 99-102» cuenta como cuatro páginas.

[2] *Ibid.,* pp. 232-233. Compárese p. 218: «¿Pero cuál podría ser ese quinto fin?»

[3] Comte-Sponville, *Pequeño tratado de las grandes virtudes,* 2005, p. 100 (edición original 1996).

[4] *Ibid.,* pp. 28, 29.

[5] *Ibid.,* p. 32.

[6] *Ibid.,* p. 35.

[7] *Ibid.,* p. 38.

[8] Wilson, *Los funerales de Dios*, p. 81.

[9] Comte-Sponville, *op. cit.,* p. 62. Las cursivas son mías.

[10] Cita de Groopman, *Anatomy of Hope,* 2003, en el *Publishers Weekly*, a su vez citado en http://www.amazon.com/exec/obidos/tg/detail/-/0375506381/002-8162323-5258406?v=glance.

[11] Comte-Sponville, *op. cit.,* p. 36.

[12] *Ibid.*, p. 295, n. 20.

[13] *Ibid.,* p. 297.

[14] Russell, «A Free Man's Worship», 1903 (1957), p. 106.

[15] Comte-Sponville, *op. cit.,* p. 295, n. 20.

[16] Hampshire, «Postcript», 1982, incluido en su libro *Thought and Action,* 1959, p. 283.

[17] Aristóteles, *History of Animals,* aproximadamente 350 a.C., 8.1.

[18] Muir, «The Animals», en http: www.poemhunter.com/p/m/poem.asp?poet=6684.

[19] Lodge, *Pensamientos secretos,* 2002, p. 369 (edición original 2001).

[20] Wilson, *Los funerales de Dios*, p. 81.

[21] Mazzini, en Gangulee (ed.), *Selected Writings,* 1830-1872, pp. 106, 103.

[22] *Ibid.,* p. 105.

[23] Totman, *Early Modern Japan,* 1993, pp. 349, 361-364, 369-370, 378.

[24] «Classic Peanuts», *Chicago Tribune,* 24 de marzo, 2005.

[25] Johnson, *Birth of the Modern,* 1991, pp. 600-601.

[26] Heinich, *Glory to Van Gogh,* 1991 (1996), p. 148.

[27] Donald Miller, *City of the Century,* 1996, pp. 387-391, 422.

13. Van Gogh y lo profano trascendente

> Estamos en una fase de transición entre un concepto mecanicista del hombre y una amalgama del concepto racionalista y lo que podríamos llamar un concepto místico o espiritual del hombre [...] La obra de arte, la gran obra de arte, será aquella que favorezca la acción de ambas fuerzas.
>
> ARTHUR MILLER, 1958

La sustitución wagneriana de la religión por el Arte aparece ejemplificada en el pintor neerlandés Vicent Van Gogh, quien se ha transformado en una imagen de Cristo para la apreciación artística, atormentada por el pecado burgués de no comprar sus pinturas cuando estaba vivo y hoy redimida en dólares. Vincent era un poeta de la pintura, un autodidacta culto. Leía con voracidad novelas y revistas de opinión en cuatro lenguas, y de ellas extraía directamente temas para sus cuadros; además, solía escribir cartas correctamente en tres de esas lenguas, en especial a su hermano Theo, un marchante igualmente culto. Gracias a sus inclinaciones literarias, Van Gogh es el pintor del siglo XIX que más testimonios escritos dejó sobre sí mismo, al menos por cada año de actividad artística.

El Van Gogh del mito popular es un artista atormentado, cuyo arte se vio ensombrecido, como él lo temía, por su presunta locura crónica y su suicidio real. Si en vez de empezar a sufrir episodios de una supuesta enfermedad mental en diciembre de 1888 y en vez de suicidarse en julio de 1890, su vida hubiera durado lo normal, como Monet o Cézanne, hoy tendríamos más de su arte, con las mismas cualidades —auténticas innovaciones técnicas y no efusiones de locura—, a un precio más bajo por cuadro, un precio no inflado por la visión romántica de su enfermedad y su muerte. La obra de Virgina Woolf, Ernest Hemingway, Sylvia Plath y Anne Sexton ha sufrido —y se ha beneficiado vía el Romanticismo— de una atención exagerada a su presunta o verdadera enfermedad mental. De acuerdo con el dogma psiquiátrico moderno, el suicidio *es* simplemente locura. Cualquier persona en Estados Unidos que amenaza con suicidarse puede ser internada en una institución mental contra su voluntad.

En el caso de Van Gogh, la atención exagerada a su supuesta enfermedad mental

comenzó seis meses antes de su muerte con un artículo en *Le Mercure de France,* escrito por el joven crítico Albert Aurier, quien vio locura y grandeza en «el solitario». Van Gogh escribió a Aurier agradeciendo los elogios a sus cuadros, pero intentando además convencerlo de que no era ningún loco solitario con una pluma o un pincel en la mano, sino un hombre con una mente normal y un artista talentoso y dedicado.[1]

Sin embargo, ha sido imposible detener el mito. Encaja bien con la imagen pseudoaristocrática que el Romanticismo tardío se formó del artista demente. Piénsese en la fantástica pero alucinante actuación de Kirk Douglas en la película *Lust for Life.* A propósito de Delmore Schwartz en *Humboldt's Gift ,* Saul Bellow atribuye esta actitud al prestigio del comercio y la tecnología en Estados Unidos: «La fragilidad de los poderes espirituales queda demostrada por el infantilismo, la locura, la embriaguez y la desesperanza de estos mártires […] Así, los poetas [y otros artistas] son apreciados, pero apreciados porque es simplemente imposible que logren algo aquí».[2]

Pero la idea del artista demente no está confinada a Estados Unidos capitalistas. En *The Meaning of Art* (1931), Herbert Read comenta lo siguiente acerca de las cartas de Van Gogh: «Aquí está la evolución completa del artista, pero sin una ciudad celeste al final, sólo caos y negra desesperanza: la locura y el suicidio de un genio en un frío e incomprensivo mundo».[3] Un recuadro dentro de la sección dedicada al Museo Van Gogh en la *Eyewitness Guide to Amsterdam* (1995) ofrece una «Una semblanza del artista» en 72 palabras; 40 tratan de su enfermedad.[4] Entre los neerlandeses la historia es similar. *De Millenium Top-40,* obra que recoge las semblanzas de los 40 ciudadanos neerlandeses «más ilustres» de todos los tiempos, sitúa a Vicent en el número 13 bajo el título *Zelfmoordenaar die bleef leven,* «Un suicida que siguió vivo». Dedica más de la mitad de sus 360 palabras a una bizarra comparación entre Van Gogh y Nietzsche, quien supuestamente habría perdido la razón a causa de la sífilis —paralelo calificado como *minder gek dan het lijkt,* «menos descabellado de lo que parece»—, así como a una comparación incluso más disparatada con el «suicida político y artista» Adolf Hitler.[5]

Si un gran novelista muriera a los 37 años de una enfermedad cardiaca producida por una dieta poco moderada, a nadie se le ocurriría relatar el 55% de su historia artística como una batalla por mantener la línea. Dylan Thomas en efecto murió a los 39 años, aparentemente de alcoholismo, y nadie interpreta su poesía como un producto de sus borracheras. De hecho, de los 31 a los 39 años escribió sólo ocho poemas.[6] Sin duda el mito de su temeridad vino a dar realce a su fama *post mórtem;* se supone que sus últimas palabras fueron: «Me he bebido 18 whiskeys dobles de un tirón. Creo que es todo un récord». Parece que nos gusta ver prosperar cultos así.

En su momento, se dijo que lo que Van Gogh había padecido era epilepsia, enfermedad que desde hace tiempo dejó de ser clasificada al lado de la paranoia y otros padecimientos similares. Al parecer también sufría de ocasionales brotes psicóticos,

aunque es fácil equivocarse con un diagnóstico psiquiátrico. En mayo de 1889, un tal doctor Peyron escribió que Van Gogh padecía una «manía profunda con alucinaciones visuales y auditivas». Peyron fue el mismo doctor que al siguiente otoño informó a Theo, el hermano de Vincent, que la enfermedad era una forma de epilepsia. Las dolencias de Van Gogh se asemejan más a la enfermedad que sufrió Jorge III, es decir, porfiria hereditaria —acumulación en el cuerpo de porfirina, un químico asociado con el transporte de oxígeno a las células y que el propio organismo produce—, exacerbada por su consumo de alcohol, sobre todo de ajenjo. Episodios agudos de porfiria pueden provocar ansiedad y otras perturbaciones de la conducta, y son dolorosos. Lo que sea que Van Gogh haya padecido durante ese año y medio, se trató de algo episódico, con prolongados intervalos de buena salud en los que volvía al trabajo artístico con la concentración de siempre, como lo hacía antes de que sobreviniera la enfermedad.

Vincent era una persona difícil, solitario pero entusiasta, con una inclinación a las relaciones tormentosas. Pero en aparente contradicción con esto, era asimismo alegre y emprendedor. Es bien «sabido» que vendió una sola pintura en vida, «El viñedo rojo» (1888), aunque los economistas dirían que en realidad «vendió» muchas más: a otros pintores a cambio de sus cuadros, los cuales ciertamente tenían un valor monetario en el mercado. En 2004, un colectivo de artistas seleccionados por la crítica puso en marcha el mismo modelo a cambio de un seguro de edad avanzada: dona al colectivo algunas obras siendo un desconocido y obtén una pensión en tu vejez gracias a las obras más valiosas de todos los artistas. Sin embargo, el fracaso mundano de Van Gogh habría deprimido a cualquiera con un interés tan esperanzado en el «arte del futuro», expresión que él mismo extrajo de un manifiesto de Wagner, mucho más experimentado para los negocios.

El mito pone a Vincent a lado de otros lunáticos, o en el mejor de los casos al lado de atormentados e idealizados poetas humanitarios, y cree descubrir al artista demente en las controladas espirales de empaste de sus últimos cuadros. Sin embargo, para creer esto es necesario creer en una psiquiatría que ve locura en todas partes. Estuvo enfermo sólo los últimos 19 meses de su vida, y además, repito, sólo de vez en cuando. Su cuñada, quien lo conocía bien, pensaba que «el temor a la enfermedad que lo estaba aquejando, o quizás un ataque real», precipitaron su suicidio.[7] En 1890, el suicidio era una reacción *minder gek dan khet lijkt* ante una espantosa enfermedad incurable y progresiva.

Van Gogh fue cuidadoso con la enfermedad, excepto por su persistente y excesivo consumo de alcohol. Cooperó en la búsqueda de asilos que pudieran protegerlo, lo que le permitía trabajar en paz entre un ataque y otro. Los psiquiatras llaman «previsión» a esta disposición a cooperar, por lo general ausente en personas que atraen su atención. Nunca escribió ni intentó pintar desde las profundidades de la enfermedad. Los epilépticos hablan de una bruma cerebral que persiste mucho tiempo después de un ataque. La porfiria, repito, también es episódica. Ronald de Leeuw, antiguo director del Museo Van

Gogh, señala que con cada recuperación Van Gogh «escribe con claridad, racionalmente y con una marcada ausencia de sentimentalismo sobre su enfermedad». Sobre todo, «de manera deliberada se niega a otorgar a la enfermedad mental cualquier influencia positiva sobre la creación artística».[8]

Definitivamente, su arte no fue causado por sus dolencias. Antes bien, éstas lo obstruían.[9] En su opinión, el sexo también. En una carta fechada en junio de 1888, escribió a su joven amiga, la artista Émile Bernard: «Pintar y follar demasiado no van de la mano; reblandece el cerebro, lo que es un maldito fastidio».[10] Es un hecho que su arte no se derivó de su locura ni de su actividad sexual ni de sus dolores corporales o su alcoholismo. Pintaba cuando estaba bien y sobrio. Su arte no tuvo nada que ver la enfermedad.

¿De dónde pues esta insistencia en el artista demente, alcohólico? Un hombre así (siempre un varón) es sobre todo imprudente. Es alguien que no planea, que no puede manejar dinero y se hace daño. Mientras el burgués es famoso por buscar seguridad —frente al riesgo intrínseco a una vida comercial—, el artista demente rechaza la seguridad. El mito representa una fe antiburguesa en el espíritu humano autónomo; en oposición a las oportunidades de expresión en una vida comercial. ¿A quién le fascina el mito? A los hijos e hijas de la burguesía.[11]

Compárese la actitud hacia el burgués antiburgués Van Gogh con aquella hacia Norman Rockwell, el artista más despreciado de la época moderna; despreciado desde luego por la clase educada. Las escenas de Rockwell sobre la vida de la clase media suscitan repugnancia debido a su calidez. ¿Sentimentalismo? Por supuesto. Un sentimentalismo muy parecido al afecto amoroso que transmiten la *Asunción de la Virgen* de El Greco o los *Lirios* de Van Gogh. Lo que ofusca a la clase educada acerca de Rockwell es su adopción de la vida burguesa estadunidense; eso y su éxito comercial, y su larga, sobria y aburrida vida: lo opuesto a Van Gogh en todos los sentidos, excepto por su sentimentalismo y sus valores burgueses y la falta de aprecio de sus contemporáneos dentro de la alta cultura.

Van Gogh no era insensato ni loco como pintor. De hecho, existen incluso dudas sobre las circunstancias que provocaron que se cortara la oreja. Rita Wildegans, historiadora alemana del arte, asegura que fue Gaugin quien se la cortó, y que Van Gogh protegió a su amigo afirmando haberlo hecho él mismo. Vincent era espiritual, como dice la gente no religiosa. Buscaba fe y esperanza, pero sustituyó la religión con arte. Como dije, Van Gogh fue canonizado en la cumbre del movimiento que concibió el Arte como religión, la era del alto modernismo, de Picasso a Pollock.

Para la época de sus mejores pinturas había dejado de ser el apasionado joven cristiano en busca de santidad que alguna vez fue. Sin embargo, como afirma De Leeuw, seguía siendo un «obcecado buscador de Dios»: «Fuera religiosa o artística su principal

inquietud, invariablemente cultivó un universo interior y con confianza buscó lo eterno en lo temporal».[12]

En la carta a Bernard de junio de 1888 antes referida, Van Gogh cuenta y ofrece detalles técnicos («El resto del cielo es amarillo cromo 1 y 2 mezclados») sobre la forma como pintó uno de sus estudios sobre *El sembrador* de Millet, y en este contexto apunta: «Lo que son los colores en realidad me tiene sin cuidado». El Postimpresionismo acabó concentrándose más y más en el arreglo de los colores sobre una superficie plana. Luego comunica a Theo su búsqueda de fe y esperanza, ambas vinculadas con un proyecto estético concreto: «Aún sigo fascinado con los arrebatos del pasado [su fe], tengo un anhelo por lo eterno [su esperanza], cuyos símbolos son el sembrador y el haz de maíz. ¿Mas cuándo podré pintar al fin el *cielo estrellado,* esa imagen que está grabada en mi mente?»[13] «No dejo de albergar esperanzas —escribió a Theo en septiembre—, de expresar mi esperanza por una estrella.»[14] Esperanza, esperanza, esperanza. Eso es su *Noche estrellada* (junio, 1889). El cuadro mismo que se supone lo exhibe como el artista demente resulta que no fue una efusión de locura sino un proyecto añorado por mucho tiempo, meditado a fondo, planeado con cuidado antes de la primera enfermedad y asequible sólo cuando estaba bien.

Una de sus dos últimas pinturas, *Trigal con cuervos,* «anhela lo eterno» y al mismo tiempo se ve ensombrecida por aves de mal agüero. Sin embargo, como señalan Denise Willemstein y el equipo del Museo Van Gogh, «es probable que esta teoría sea incorrecta, pues el tema es tradicional […] Más aún, en su última carta a Theo, fechada el 25 de julio, Vincent ordenó más pintura, lo que sugiere que aún tenía planes de crear nuevos cuadros».[15] Dos días después se disparó. Vincent no era un hermano no burgués, no neerlandés, como para desperdiciar el dinero del longánimo Theo en un arranque.

Johan de Meester escribió un artículo periodístico sobre *Trigal con cuervos* seis meses después de la muerte de Vincent. La nota, como reconociera en una carta a Andries Bonger, el cuñado de Vincent, se centraba en «el aspecto que más me interesaba en tanto psicólogo pesimista». Bonger le respondió cortésmente pero con firmeza: «Jamás he considerado a Vincent un "hombre enfermo"», y rechazó la comparación de De Meester entre Van Gogh y Claude Lantier, el pintor suicida en la novela de Zola, *L'oeuvre* (1886).

Zola había estado explorando las teorías del médico y criminalista Cesare Lombroso, según las cuales los genios eran personas mentalmente enfermas; por ejemplo, epilépticas.[16] En sus primeras décadas como verdadera ciencia, la medicina al parecer aspiró a redefinir prácticamente a todos como enfermos. Es la posición de la escuela freudiana. En abril de 1887, antes de que Vincent cayera enfermo, el propio Theo escribió lo siguiente sobre la novela de Zola: «Antes de leerla yo también pensaba, basado en las opiniones de la crítica, que Vincent tenía muchas cosas en común con el

héroe. Pero no es así. Ese pintor estaba buscando lo inalcanzable, mientras que Vincent ama demasiado las *cosas* que *existen* como para morir por *ello*».[17] Jan Sluyters, un pintor holandés posterior, comentó en 1953 lo siguiente sobre el tema:

> Sus pinturas no tienen nada de extraño, misterioso o abstracto. Son las impresiones más naturales de un temperamento perfectamente saludable […] Estoy consciente de que muchas cosas se han escrito sobre desórdenes mentales, etc., etc., pero yo no he hallado ni un solo vestigio en toda su obra de esos desórdenes nerviosos, como se les llama […] Van Gogh retrata […] las cosas comunes de la vida diaria […] con fanatismo, ¡por supuesto!, pero naturalmente.[18]

En otra carta a su hermano de 1888, el año de los milagros —de nuevo, *antes* de los ataques—, Van Gogh confesó «una terrible necesidad, si se me permite la palabra, de religión. Entonces salgo por la noche a pintar las estrellas».[19] Su arte se transformó en Arte, un simulacro de religión similar al que otros propusieron a medida que el mar de la fe retrocedía. Desde *Oda a una urna griega,* de Keats, esos simulacros, como dije, se han sucedido más o menos uno tras otro: belleza, literatura, historia, la nación, espiritualidad, ciencia, progreso, evolución, el futuro, la raza, la revolución, la lucha, la familia suburbana, tecnología, paz, Wall Street y el medio ambiente. El simulacro de Van Gogh fue el movimiento de un espíritu lleno de fe que tenía grandes aspiraciones, tal como cualquier ser humano alberga con fe una gran esperanza.

Unas semanas antes de la carta sobre la pintura de las estrellas Van Gogh escribió:

> Tanto en mi vida como en mi pintura puedo salir avante sin el buen Señor, pero, sufriendo como estoy, no puedo salir avante sin algo más grande que yo mismo, algo que es mi vida […] el poder de crear […] Quiero pintar a hombres y mujeres tocados por la eternidad, cuyo símbolo alguna vez fue el aureola y hoy intentamos transmitir mediante la luminosidad e intensidad de nuestros colores.[20] Van Gogh padecía espiritual, no mentalmente: aún no sufría ataques.

La otra de sus dos últimas pinturas, *Raíces de árbol,* bien pudo haber sido también una nota suicida. Sin embargo, la supuesta enfermedad detrás de su suicidio o el plan racional detrás de su suicidio o el impulso momentáneo detrás de su suicidio ante un nuevo ataque de porfiria, sirven de nada para comprender el grueso de su arte, por ejemplo, *Noche estrellada.* A veces una nota suicida es sólo eso.

Además de todo, Van Gogh era por supuesto burgués. Un neerlandés educado que desde los 16 años trabajó como comerciante al igual que su hermano, no podía ser otra cosa. Cuando estaba en Francia escribía en francés, como lo hizo a Theo. A la típica manera neerlandesa de hacer negocios con lenguas comerciales, también dominaba el inglés —su primer sermón en Inglaterra fue en inglés— y podía leer alemán sin problemas. Su padre fue un pastor reformista y tres de sus tíos fueron comerciantes. Los pastores en Holanda también hacen negocios. Su padre administraba las granjas de los primeros protestantes en el sur católico de los Países Bajos.

Así pues, Vincent defendió sus aspiraciones sagradas en términos profanos,

expresando como simple prudencia sus esperanzas de tener un gran Estudio del Sur. Con prudencia escribió a su hermano, quien aparentemente lo apoyaba de buena voluntad y a cambio recibía cuadros con el fin de obviar lo que podría parecer una dádiva, para decirle que si Gaugin se le uniera en Arles, la empresa reduciría sus costos y tendría utilidades. «Tú siempre sales perdiendo por hacer las cosas solo. Pero deberías pensar que no es mala idea compartir los gastos y fijar una suma de, digamos, 250 francos mensuales, si además cada mes, independientemente de mi trabajo, te haces de un Gaugin. Siempre que no excedamos esa suma, ¿no sería ventajoso?»[21]

Piénsese en su plan para que los principales impresionistas donaran algunas pinturas con valor comercial con el fin de apoyar a «un batallón completo de artistas que ha estado trabajando en condiciones de extrema pobreza», por ejemplo, ese mismo V. van Gogh.[22] Éste es el lenguaje que usaba un hombre de negocios en 1888 para plasmar una idea. Un aristócrata dentro de la misma actividad —por ejemplo, Henri de Toulouse-Lautrec, el hijo único del conde de Toulouse y, del lado materno, descendiente también de una de las familias más ilustres de Francia— jamás se permitiría hablar de ese modo a nadie. Por su parte, un labriego no pediría más que la indulgencia de su noble señor, o solicitaría lo que le corresponde con dificultad para expresarse. Sólo un burgués puede ofrecer *palabras, razones* y *cálculos* a fin de sustentar la trascendencia. El Van Gogh de la visión romántica es sobre todo un antiburgués que «no hace ninguna concesión a su entorno burgués».[23] Pero ése no es Vincent van Gogh.

Dicho de otro modo, los seres humanos, incluso los burgueses, no podemos arreglárnoslas sin trascendencia: fe en un pasado, esperanza en un futuro, ambas justificadas a través de largas reflexiones. Si carecemos de fe y esperanza religiosas, las sustituiremos con una fe y una esperanza en el arte, la ciencia o la educación nacional. Si carecemos de arte, ciencia, educación nacional o anglicanismo, los sustituiremos con fundamentalismo o el Rapto. Si carecemos de fundamentalismo, el Rapto o la parroquia local de San Wenceslao, los sustituiremos con la familia o el coche antiguo remodelado. Es un efecto de la capacidad humana para simbolizar, una estrategia de nuestra psicología filosófica.

No nos vendría mal reconocer esta necesidad de trascendencia, incluso si es sólo para vigilarla y evitar que haga maldades, como alguna vez sucedió con la esperanza rusa en la Revolución y como hoy sucede con la fe saudí en un pasado islámico. El crítico búlgaro-francés Tzvetan Todorov, quien ha vivido el totalitarismo, advierte que «las democracias ponen en riesgo su existencia misma al negar la necesidad humana de trascendencia».[24] Michael Ignatiefflo dijo bien: «La cuestión de si […] las necesidades que alguna vez llamamos religiosas pueden perecer sin ninguna repercusión […] sigue siendo capital para comprender la calidad de la felicidad del hombre moderno».[25] Desde luego, la respuesta es negativa: la religión no puede perecer sin repercusiones. Las repercusiones son

negativas y habrá más. Ésa no es una razón para volver a las certezas antiguas. Es una razón para tomarse en serio lo trascendente en nuestra vida burguesa.

[1] Van Gogh, «Letter to Aurier», principios de febrero de 1890, en Stein, *Van Gogh,* 1986, pp. 195-197.

[2] Bellow *, Humboldt's Gift ,* citado en Kirsch, «Get Happy», 2004, p. 91.

[3] Read, *Meaning of Art,* 1931 (1969), p. 202.

[4] Pascoe y Catling, Eyewitness, 1995.

[5] Van Baar y Kok, *De Millenium,* 1999, pp. 32-33. Por cierto, la sífilis de Nietzsche es al parecer un mito más del artista o científico demente. Lo que en realidad padeció fue aparentemente un tumor cerebral de lento desarrollo.

[6] Kirsch, «Get Happy», 2004, p. 92.

[7] Johanna van Gogh, citado en Van Gogh (1883-1890), *Letters,* ed. Leeuw, p. 509.

[8] *Ibid.,* p. 509, xix.

[9] *Ibid.,* p. 365.

[10] *Idem.*

[11] John McCloskey me ha ayudado con estas y muchas otras ideas.

[12] Van Gogh, *Letters,* ed. Leeuw, pp. x, xi.

[13] *Ibid.,* pp. 326-327.

[14] *Ibid.,* p. 395.

[15] Leighton (ed.), *100 Masterpieces,* 2002, lámina núm. 75, «Trigal con cuervos», texto de Willemstein.

[16] Stein (ed.), *Van Gogh,* 1986, pp. 246, 257-258; compárese con el artículo de De Meester fechado en marzo de 1891, en *ibid.,* p. 261 ss.

[17] *Ibid.,* p. 107. Cursivas en el original.

[18] *Ibid.,* p. 374.

[19] Aproximadamente 29 de septiembre de 1888 (Van Gogh, *Verzamelde Brieven,* 1883-1890, núm. 543, p. 321), citado en Druick y Zegers, *Van Gogh and Gaugin,* 2001, p. 138.

[20] Van Gogh, *Verzamelde Brieven,* 1883-1890, núm. 531, citado en Druick y Zegers, *Van Gogh and Gaugin,* 2001, p. 138.

[21] Carta, 28 de mayo de 1888, citado en Druick y Zegers, *Van Gogh and Gaugin,* 2001, p. 108. Compárese por cierto con el elogio de Aurier al «solitario».

[22] Van Gogh, 1883-1890, *Letters,* pp. 342-343.

[23] Van Baar y Kok, *De Millenium,* 1999, p. 32.

[24] Todorov, *Hope and Memory,* 2000, p. 32.

[25] Ignatieff, *Needs of Strangers,* 1984, p. 21.

14. Humildad y verdad

> No puedo concebir la necesidad de que Dios me ame […] Pero no me cuesta nada imaginar que prefiere esa perspectiva de la creación que sólo puede verse desde el sitio en que estoy yo […] Debo retirarme para que pueda verla.
>
> SIMONE WEIL, *La gravedad y la gracia*

De acuerdo con una traducción estándar de la *Summa theologiae* de santo Tomás de Aquino, todo hombre humilde, «en lo que es suyo, debe someterse a su prójimo en cuanto a lo que hay de Dios en éste».[1] Es una sentencia confusa y no más clara en latín. Pero, de acuerdo con el contexto, lo que parece decir es simplemente esto: debemos respetar en las otras personas lo que Dios, a fin de cuentas, ha creado. Sentir desdén por escuchar a los demás es cometer el principal pecado teologal contra el Espíritu Santo, el orgullo. Debemos apreciar las chispas de perfección en la gente «para que conozcamos los dones que Dios nos ha concedido», como afirmó san Pablo.[2] O como escribió san Agustín, citado también con aquiescencia por santo Tomás de Aquino: «No debemos apreciar fingiendo apreciar; antes bien realmente debemos pensar que es posible que la otra persona posea algo que desconocemos y que lo hace ser mejor que nosotros».

George Fox, el fundador del movimiento cuáquero, insistió en que escucháramos en silencio y «apreciáramos al testigo de Dios en cada hombre, trátese de paganos […] o […] de los creyentes de Cristo».[3] Dorothy Day describió al padre Peter Maurin, tras su deceso en 1949, cómo una persona «verdaderamente humilde de corazón y amorosa […] Él […] veía a todos los demás en torno suyo como Dios los veía. En otras palabras, veía a Cristo en ellos».[4] Por su parte, el rabino Jonathan Sacks (pues el tema no es sólo cristiano) escribió en 2002: «La verdad en la tierra es múltiple, parcial […] Cada persona, cultura y lengua participa de ella […] Los sabios [judíos] dijeron "¿Quién es sabio? Aquel que aprende de todos los hombres"».[5]

Para ponerlo en términos académicos y económicos, la humildad nos exige escuchar a nuestros colegas por el bien del mensaje de Verdad en ellos. Guarde silencio y aprenda algo. Los libros sapienciales de la Biblia hebrea están llenos de consejos así. Por ejemplo,

los Proverbios de Salomón:

> El sabio esconde su ciencia, la boca del necio acerca la ruina (Prov. 10.14).
> El insensato desprecia al prójimo, pero el prudente se calla (Prov. 11.12).
> El que antes de haber escuchado responde, es tenido por fatuo para oprobio suyo (Prov. 18.13).

O Jesús, hijo de Sirac: «Y la lengua del hombre es su ruina […] Mas si con gusto escuchas, serás sabio» (5.15, 6.34). «Algunas personas descerebradas —dice el Espantapájaros en la película *El mago de Oz*— parlotean espantosamente.» Harry Truman, como señalé, definía al experto como aquel «que no desea aprender nada nuevo». Un orgullo así es lo opuesto a la humildad, la humildad de escuchar y aprender.

Alguna vez la filósofa Amélie Oksenberg Rorty describió el hábito de la humildad intelectual, tan inusual entre los académicos, siempre ansiosos por hablar y renuentes a escuchar. Lo que es crucial, dijo, es «nuestra habilidad para entablar una conversación continua, ponernos a prueba el uno al otro, descubrir nuestras presuposiciones ocultas, cambiar de parecer luego de escuchar la voz de nuestros colegas. Los lunáticos también cambian de parecer, pero lo hacen con las mareas lunares y no porque hayan escuchado, de verdad escuchado, las preguntas y objeciones de sus amigos».[6]

La humildad forma parte de la virtud cardinal de la templanza, la cual constituye a su vez el balance interior que es esencial para una vida buena. Decía santo Tomás de Aquino que la humildad es la virtud cristiana que corresponde a la virtud pagana de la magnanimidad, tan admirada por el maestro pagano Aristóteles. Ser humilde, afirmaba santo Tomás, es templar nuestras pasiones en la búsqueda de *boni ardui,* bienes difíciles de alcanzar. Ser magnánimo, lo que a su vez forma parte de la virtud cardinal de la valentía, consiste en no dejar de perseguir tales bienes pese a todo.[7]

Al parecer necesitamos ambas cosas. Piénsese en el equilibrio entre esperanza y templanza, en particular entre magnanimidad y humildad, tan necesario para llevar a cabo un buen trabajo en las ciencias y en la academia, o en los deportes y las artes, o en cualquier «bien difícil». Su instructor de manejo en la preparatoria solía decir: «Levante la vista mientras conduce». Sabias palabras, magnanimidad. Sin embargo, para escuchar las señales del camino también es necesario el escepticismo de la humildad. Si no queremos terminar en la estupidez, o en una cuneta, necesitamos levantar la vista, tener miras altas, pero asimismo escuchar, de verdad escuchar.

Para que la humildad y la magnanimidad sean éticas en nuestra consecución de bienes difíciles de alcanzar, éstos deben ser «buenos» en un sentido socioeconómico. Por ejemplo, la excelencia académica para entender economías reales o el uso de nuestra riqueza en una administración responsable, son bienes buenos, y por lo tanto objetos apropiados de una humildad acompañada de magnanimidad. La excelencia académica para entender economías imaginarias o la riqueza empleada en proyectos dispendiosos,

no son bienes buenos. No es raro conocer a gente atada a este tipo de bienes negativos, y que exhibe un orgullo estúpido y falta de templanza. Pecan descaradamente, pero no creen en Cristo ni se regocijan en Él, ni en ningún otro Bien. La humildad no aceptaría semejante presunción, tal como la versión cristiana de la magnanimidad en santo Tomás de Aquino no acepta la desesperanza.[8]

Ser orgulloso en un sentido negativo, no cristiano, viril, es querer desafiar a Dios, lo que significa volverse uno mismo el objeto de cualquier empeño, un dios en efecto, violando así los primeros cuatro mandamientos. Dios es Dios, proclaman los mandamientos, no el pequeño ego: *Sh'ma Yisrael adonai elohaynu adonai echad, «* Escucha, oh Israel, el Señor nuestro Dios es el único Señor».

Por ejemplo, Lucifer, privado de una escucha humilde incluso cuando era portador de luz entre los ángeles, es descrito en *Paraíso perdido* como sigue:

Él entre los arcángeles primeros,
Si es que no era el primero, en poder,
En favor, preeminencia, y con todo,
Lleno de envidia contra el Hijo de Dios,
En ese día honrado por el Padre,
Proclamado Mesías, Rey ungido,
Por orgullo no pudo soportar
Esta escena, y sintióse degradado.
De ahí que concibiendo honda malicia
Y desprecio.[9]

La palabra *impaired* en el original evoca la típica ambigüedad miltoniana. Lucifer se piensa a sí mismo, es decir, se imagina falsamente, como alguien que está a la « *par*» de Cristo, *impaired.* Sin embargo, de inmediato el lector cae en la cuenta de que Lucifer se piensa a sí mismo como alguien *impaired,* es decir, «degradado». Lucifer se concibe a sí mismo en un perjuicio real: de hecho se «concibe», es decir, se «engendra», a sí mismo, según la doble acepción de «concebir» = «imaginar» y «engendrar» = «crear un hijo». Lucifer no podía «soportar» (*bear,* en el original), es decir, «parir», la mirada de Cristo; estaba «lleno de» *(fr aught),* es decir, guardaba envidia, envidia nacida «por» el pecado de pecados, el «orgullo».

Estos juegos de palabras parecen tremendamente ingeniosos. Empero, así era como trabajaba Milton.[10] Por ejemplo, el número de la última línea, 666, conocido en la numerología como el número del Diablo, coincide con el momento exacto en que Lucifer se convierte en Satán (hebreo, «enemigo»). El año 1666 vio la culminación de una serie de desastres para la Inglaterra de la Restauración: un año de pestes (1665) seguido por el Gran Incendio de Londres (1666). Sin embargo, fue un año de éxito para el puritano y resentido cromwelliano Milton, pues durante el mismo y a pesar de haber perdido la vista, se agotaron las primeras ediciones de *Paraíso perdido* (publicado en 1667) y

Paraíso recobrado. Michael Lieb me comentó que el número 999 también es importante: corresponde a la línea en el libro noveno de *Paraíso perdido* dedicada a la Caída de Adán. 999 es 666, el número de la bestia (Rev 13.18), pero invertido. Desde la perspectiva de Milton, podría decirse que 666 + 999 = 1665, el año que comenzaron los bien merecidos problemas de la Inglaterra apóstata.

En la obra de Milton, Satán es un gran orador y todo menos un escucha humilde, lo que llevó a románticos como Blake y Goethe a imaginar que el poeta estaba del lado de Satán. Empero, es absolutamente incapaz de guardar silencio y aprender algo, como muestra Milton con claridad en los coloquios con Cristo en *Paraíso recobrado*. Su orgullo es las antípodas de una humildad real que pudiera equilibrar su indiscutible magnanimidad.

El teólogo Stephen Pope subraya que «no debe confundirse la humildad con una humillante abnegación frente los demás».[11] «Algunas vertientes de la piedad y la teología cristiana —escribe Ellen Charry, otra teóloga— sienten que disfrutar la vida es algo pecaminoso.» Charry observa que «debido a la pobre educación teológica de los monasterios, la tradición monástica medieval interpretó la humildad como algo que exige abnegación».[12]

Santa Catalina de Siena (1347-1380) nunca aprendió a escribir. Al igual que santo Tomás de Aquino, habría dictado hasta tres textos distintos al mismo tiempo a tres diferentes escribas. Pese a ello, se convirtió en embajadora en medio de la caótica Italia del Cisma y al final fue proclamada doctora de la Iglesia. Cuando tenía la edad en que Jesús fue crucificado, se negó a comer cualquier cosa que no fuera la eucaristía hasta morir de inanición. La lectura de una hagiografía de santa Catalina fue lo que inspiró a Dorothy Day, según su propio testimonio, a llevar una vida de renuncia extrema en el nombre de Cristo. El resultado, apunta Charry, «nos parece a muchos un orgullo insolente en vez de sumisa humildad. Sin embargo, la humildad, hoy en día quizá la virtud cristiana más menospreciada, es esencial para ser feliz». Como sea, en Catalina «vemos cuán fácilmente se convierte en orgullo».[13]

El mismo caso de Simone Weil, cuya orgullosa abnegación la convierte casi en la versión culta de santa Catalina. En sus diarios, Weil afirma que «la humildad es la negativa a existir fuera de Dios», como ella misma se negó. «La reina de las virtudes.»[14] Empero, como dijo Thomas Merton: «La humildad es una virtud, no una neurosis […] La humildad que congela nuestro ser e impide cualquier actividad saludable no es humildad, sino una forma disfrazada de orgullo».[15] He aquí el error reiterado de Satán, quien piensa que la humildad ante Dios es abnegación; su pequeño dios es un Yo soberbio. Mejor reinar en el Infierno que servir en el Cielo, dirá. No, Satán, una vez más te equivocas. Erróneamente, entiende la humildad como lo opuesto a un espíritu que disfruta el mundo. La concibe como mero obstáculo a la insaciable voluntad. La

confusión es común. Si es un candidato al sacerdocio en la iglesia episcopal, temerá que el «comité de discernimiento» que le asignaron para probar su vocación, se convierta en un foro de envidia y orgullo que se permite gastar novatadas bajo la exigencia de que sea «humilde».

Lo que quizá moleste a Satán es la cualidad femenina de la humildad. Desde hace varias décadas, teólogas feministas como Valerie Saiving, Judith Vaughan y Rosemary Ruether han señalado que la humildad tiene un perfil femenino, pero además que, llevada al extremo, la humildad puede convertirse en un vicio que atenta contra el espíritu, esto es, la abnegación, como lo expresó Saiving en 1960: «…trivialidad, falta de atención y dispersión; ausencia de un eje directriz o enfoque; dependencia a los demás para definirnos a nosotras mismas […] en suma, falta de desarrollo o negación de la persona».[16] John Stuart Mill señaló esto mismo en su arremetida feminista de 1869: «Pienso que la igualdad de derechos abatiría la exagerada abnegación que en la actualidad da forma al ideal artificial del carácter femenino».[17] Un exceso de abnegación es para la humildad lo que un exceso de orgullo para la magnanimidad. Juntas, ambas virtudes se equilibran y complementan entre sí. Por sí solas, la una sin la otra, no son virtudes, sino el típico pecado femenino que atenta contra el espíritu y el típico pecado masculino.

La verdadera humildad no es algo indigno. Uriah Heep es el hombre más humilde, pero la suya es desde luego una humildad falsa. Todo lo que aprecia, o más exactamente finge apreciar, es una jerarquía. *Eso* es indigno.

> Os preocupáis muy poco de que la humildad de una persona de mi clase sea más o menos lógica, señor Copperfield. Mi padre y yo recibimos educación en una escuela de caridad fundada para niños pobres […] donde nos enseñaron humildad, mucha humildad […] Teníamos que ser humildes con tal persona y con tal otra, quitarnos la gorra, hacer saludos allí, y saber perfectamente cuál era nuestro puesto entre los mayores. ¡Y eran tantos los superiores a nosotros![18]

Por el contrario, la verdadera humildad es democrática, busca lo mejor de la gente y a menudo lo encuentra. En términos teológicos, la humildad es apreciar al testigo de Dios en cada persona, trátese de un pagano o de un creyente de Cristo. Uriah no honra la Verdad de Dios en aquellos en los estratos más bajos, lo que significa que encarna el error de considerar rango y verdad como cosas idénticas. Se rinde de manera irreflexiva ante las jerarquías. De igual modo, por poner un ejemplo dentro de la teoría sobre la prudencia, los confundidos economistas «austriacos» se rinden de manera irreflexiva ante Ludwig von Mises o los confundidos economistas neoclásicos del mit ante Paul Anthony Samuelson. Tal como ocurre con el mal científico, Uriah no escucha, no escucha de verdad, a nadie ni a nada.

En su *Autobiografía,* Benjamín Franklin hace la típica broma a propósito de la humildad: «No puedo jactarme de ser muy exitoso para adquirir la esencia de esta virtud;

pero poseo bastante en lo que concierne a su apariencia».[19] Sin embargo, en realidad está minimizando sus logros éticos; algo que vale para la mayoría de sus descripciones personales y forma parte de su habilidad para parecer humilde. Es bien sabido que en su madurez Franklin jamás daba una respuesta sin antes haber escuchado a la otra persona. Actuaba como si conociera y siguiera al pie de la letra la máxima medieval: «Escucha también a la otra parte».

En una época de oradores, Franklin fue un escucha. En la Convención Constitucional apenas si habló, no a causa de un miedo pusilánime a cometer un error —este tenaz impresor había estado ante reyes, y poseía toda la magnanimidad que un hombre pudiera necesitar—, sino por una humildad cabal y arraigada hacia sus compañeros. En este sentido, desde una perspectiva cristiana y sin duda desde muchas otras, ser humilde no es sino tener un respeto decoroso por las opiniones de la humanidad. Y es que a veces los otros hombres y mujeres revelan la Verdad de Dios. Como lo expresó Iris Murdoch en 1967: «La humildad no es un hábito peculiar de autoanulación, algo así como tener una voz inaudible, es el respeto desinteresado por la realidad y una de las más difíciles y centrales de todas las virtudes».[20]

Un ejemplo notable en mi experiencia —yo misma no puedo jactarme de ser muy exitosa para adquirir la esencia de esta virtud— es el fallecido Don Lavoie (1951-2001), profesor de economía en la Universidad George Mason. Su propio nombre lo refleja: «Don» era su nombre oficial, al estilo francés-canadiense, y no la forma completa Donald, que en irlandés antiguo significa «soberano universal» y que alguna vez fue mi nombre.

Lavoie era humilde, una cualidad inaudita en una profesión que es famosa por no exhibirla. Una vez un físico asistió a una conferencia sobre economía y teoría del caos, y Lavoie observó que en un tiempo creyó que los *físicos* eran los académicos más arrogantes.[21] La humildad de Lavoie no era mera apariencia. Su respeto por las opiniones de la humanidad no era una sumisión al simple rango. Era un demócrata, con *d* minúscula. Encarnaba la magnanimidad que santo Tomás de Aquino veía a la par de la humildad. Emprendió grandes y esperanzadores proyectos, por ejemplo, llevar en serio las humanidades a la economía, o llevar en serio la computación a la enseñanza de la economía. Cumplía a cabalidad la definición de santo Tomás de un aventurero humilde y magnánimo, sin dejar de ser un cristiano cuyo *telos* es acercarse a Dios.

«El hombre bueno —escribe Murdoch— es humilde; es muy distinto del gran Lucifer neokantiano […] Sólo raramente se encuentra uno con alguien en quien [la humildad] brilla auténticamente, en quien uno percibe con asombro la ausencia de los ansiosos y avariciosos tentáculos del yo.»[22] Murdoch señala que la humildad es una de las principales virtudes en un buen artista y en un buen científico. En *Justice as Translation,* el jurista James Boyd White dice algo parecido en relación con una lectura humilde: «…

una disposición para aprender el lenguaje del otro y experimentar los cambios que sabemos ello traerá consigo».[23]

Entre las escuelas rivales de la ciencia económica hay una que, al menos en teoría, ciertamente recomienda humildad, escuchar, escuchar de verdad, en términos científicos. No se trata desde luego del marxismo, la escuela con la que me inicié dentro de la economía, tampoco de la economía samuelsoniana de Harvard en la que me formé, ni de la economía de la Gran y Antigua Escuela de Chicago que después practiqué, sino de la economía austriaca de la Universidad de Nueva York-Auburn-Universidad George Mason, la misma que Lavoie descubrió durante su juventud mientras estudiaba computación y más tarde perfeccionó con su propio trabajo. Los economistas austriacos son los partidarios del libre mercado en la línea de los austriacos reales Menger (1840-1921), Mises (1881-1973) y Hayek (1899-1992). Desde hace un siglo han venido explicando al resto de los economistas que el científico de la economía no puede esperar aventajar al hombre de negocios.

Debemos *escuchar* el misterio del quehacer empresarial, dicen los austriacos, y no asumir con ligereza, como tienden a hacerlo mis colegas samuelsonianos, que nada en absoluto se gana al conversar con los «agentes» económicos reales, pues al final de cuentas son ellos quienes están condicionados por tal o cual modelo Max U. Como alguna vez me dijo un profesor no economista de la escuela de negocios de la Universidad de Chicago: los samuelsonianos, sobre todo en Chicago, creen en una contradicción: que todo mundo es racional, y que cualquiera que no crea esto es un idiota.

Dije que Lavoie perfeccionó la economía austriaca. Lo hizo, por ejemplo, al descubrir una hermenéutica en la economía, y al escuchar a la hermenéutica dentro de la economía real. Como él decía, la hermenéutica es el lado auditivo de una retórica parlante.[24] Es el arte de entender lo que escuchaste: lo que escuchaste de verdad, el arte de escuchar atentamente. La economía austriaca es el hábitat natural de un acercamiento humanista a la economía, el cual reconoce, como no lo ha hecho en su mayor parte la economía después de Smith, que los hombres son animales que hablan, escuchan e interpretan. Smith creía que la propensión a permutar, cambiar y negociar bienes se derivaba de la facultad de la razón —suficiente para Max U; la mitad de la verdad del proyecto ilustrado—, pero agregaba convencido: así como «…de las facultades discursivas y del lenguaje», la otra mitad, la mitad asociada con la libertad e ignorada tras su muerte.[25]

En suma, la costumbre de escuchar, escuchar de verdad, en la vida académica de Lavoie guardaba un riguroso paralelismo con su creencia en que la hermenéutica desempeñaba también una función en la economía. De nuevo, Adam Smith fue más inteligente que sus seguidores. Los casos del carnicero y el panadero en Smith no son

simples Max U que tratan a los demás como si fueran un lamentable obstáculo a su voluntarismo, una especie de máquinas expendedoras, como antes mencioné.[26] Un hombre de negocios depende de una relación imaginativa con sus clientes y proveedores que le permita adivinar lo que están pensando, apreciar al testigo en ellos. Los cuáqueros eran buenos comerciantes. Los *amish*, practicantes de una humildad rigurosa, son famosos como magníficos granjeros dentro de su autoimpuesta negativa a usar tractores y electricidad. Una perspicaz mujer de negocios se «somete a sus prójimos». Escucha y aprende de los demás y el mundo por medio de un respeto desinteresado por la realidad. Los bienes de una mujer de negocios son difíciles de alcanzar, pues requieren magnanimidad y dependen además de prestar atención a lo que la gente quiere y lo que el mundo permitirá.

La sección de negocios del *Chicago Tribune* publica los lunes una columna titulada «Mi más grande error». En ella, administradores de pequeños negocios confiesan una que otra onerosa incapacidad para apreciar al testigo de la realidad: no haber escuchado a los clientes aquí, no haber escuchado a los empleados allá. Es difícil imaginar una columna similar en una publicación académica: «Mi más grande error científico» al realizar un experimento sobre fosforilación oxidativa, o «mi más grande error artístico» al envolver un edificio con celofán. La clase educada jamás opta por rebajarse. Considerando que el orgullo es la tentación, supuestamente moderna, del mundo capitalista, parecerá extraño decirlo, pero Lavoie creía, y concuerdo con él, que la mejor versión del capitalista es el capitalista humilde. McDonald's ofrece una comida humilde para trabajadores que cuesta la mitad del salario mínimo por hora. Wal-Mart escucha con atención las necesidades de sus clientes.

Por el contrario, un miembro orgulloso, moderno y secular de la clase educada sostendrá que puede arreglárselas sin todas esas cosas, y menospreciará la humildad de la religión o el capitalismo. Sin embargo, aceptará la abundancia de la sociedad capitalista, y él mismo será esclavo de una visión llena de fe y esperanza en, por decir algo, el arte, la ciencia, el progreso, el azar o incluso en su simple y orgullosa imagen de sí como el ateo del pueblo: «Doy gracias a los dioses, quienesquiera que sean, / Por mi alma invencible».

Mircea Eliade señaló en 1957: «El hombre que opta por una vida profana no logra abolir del todo el comportamiento religioso […] incluso la existencia más desacralizada sigue conservando vestigios de una valoración religiosa del Mundo».[27] Los seres humanos simbolizan y hacerlo presupone fe y esperanza. El ateo trata como sagradas las escenas de su juventud, las tumbas de sus antepasados, los amores de su vida, la bendita esperanza en su profesión, su ciencia, su familia. «El conflicto entre secularistas y creyentes —escribe J. Budziszewski— no es si debe tenerse fe en un dios o en alguna otra cosa que no sea un dios, sino si debe tenerse fe en este o en aquel otro dios.»[28]

H. L. Mencken admiraba en él mismo, en Joseph Conrad y en Theodore Dreiser —este último al menos en sus facetas más aristocrática— esa «habilidad para contemplar fijamente el abismo». Al respecto percibía un repliegue incluso en su héroe Nietzsche, quien, «aterrado ante ese abismo de negación, revivió el concepto pitagórico del *ewigen Wiederkunft* [«el eterno retorno»], un consuelo fútil y horripilante, al que más tarde añadió doctrinas casi cristianas —un repertorio completo de causas y razones, objetivos y metas, aspiraciones y sentidos—».[29] También Theodore Dreiser trabajó a veces bajo «el yugo de una mente creyente» que lo hacía sucumbir ante «sentimentalismos imbéciles». Después de todo, no era sino «el campesino de Indiana».[30]

Murdoch disecciona la afectación de Mencken: «La atmósfera es estimulante y tiende a producir satisfacción personal en el lector, quien se siente miembro de una élite en conversación con un igual. Desprecio por la condición humana ordinaria, junto con una convicción de salvación personal, salva al escritor de un pesimismo real. Su melancolía es superficial y oculta una euforia real».[31] Mencken admitía todo esto. Mostró alegría en medio de la severa apoplejía que sufrió en 1949 y que dejó sin pluma al gran escritor. En 1922 se declaró el más feliz de todos los hombres, eufórico por vivir en una nación con tantos bobos, payasos, imbéciles y metodistas —«a todos los efectos, el Ku Klux Klan no era sino el brazo secular de la Iglesia Metodista»— que podría tener una vida desahogada burlándose de ellos.[32]

Ignorante del dios en el que cree, el agnóstico, y sobre todo el ateo, es tan acrítico respecto de su fe como la viuda siciliana que enciende una vela ante una estatua de la Virgen. El fuego de la Guerra Civil templó el carácter de Oliver Wendell Holmes Jr. En tres ocasiones sufrió heridas graves y vio morir a su mejor amigo. Antes de la guerra había sido un devoto y apacible emersoniano, un abolicionista que se alistó con base en sus principios. En la guerra perdió sus principios y a cambio adoptó una fe reacia en el deber por el deber mismo. Ningún Dios para él; excepto el romántico S*-m*smo del materialista estoico. En su discurso *La fe de un soldado,* pronunciado el Día de los Caídos en 1895, escribió: «La fe es real y entrañable y empuja al soldado a entregar su vida en el cumplimiento de un deber aceptado ciegamente, por una causa que él poco comprende, por un plan de campaña del que él no tiene idea, según tácticas cuya utilidad él no percibe». De poco consuelo fueron seguramente sus palabras para las viudas y los huérfanos ahí presentes. Pero Holmes era un hombre duro.

La elocuente y llana vindicación de su Fe iba tan lejos como podía defenderla. «Las personas de verdad valientes —sostiene Daryl Koehn— no pelean a muerte simplemente porque alguien se los ordena […] Antes bien consideran si la […] situación amerita semejante postura.»[33] Sin embargo, Holmes no pensaba que la ética fuera algo que ameritara mayor reflexión. No puso en práctica ninguna teología, ningún repertorio de causas y razones, objetivos y metas, aspiraciones y sentidos. La teología le está negada a

quienes han perdido la fe a causa de su fe.

Y sin embargo nótese el título del discurso pronunciado 30 años después de la guerra, *La fe de un soldado,* y escúchese su torrente de palabras religiosas. Quienquiera que haya conocido con el capitán Holmes «la línea azul de fuego en el ángulo muerto de Spotsylvania… [sabe] que el hombre guarda dentro *ese algo indecible* que lo hace capaz de un *milagro,* capaz de elevarse por el poder de su propia *alma*, sin ayuda, capaz de enfrentar a la muerte por una *creencia* ciega».[34] Cuando estuvo enfermo de disentería detrás de la línea de batalla en Fredericksburg, el joven Holmes escribió a su madre en lo que era ya una mezcla de visión aristocrática y sombría visión cristiana: «Es extraño cuán indiferente puede uno volverse ante la presencia de la muerte; tal vez porque uno se vuelve aristocrático y deja de valorar la vida común. Entonces parece natural la inclinación a andar sucio: "Polvo eres y polvo serás"».[35] Holmes planeó sus últimas palabras: «Ten fe y persigue una meta desconocida».

De igual forma, Stephen Weinberg, premio Nobel de física e ilustre teólogo, acepta invitaciones para aparecer en televisión con el fin de atacar la noción misma de Dios y defender a su propio dios, la Física, contra las herejías del relativismo y el posmodernismo profesadas en los departamentos de inglés y sociología, acerca de los cuales, gracias a Dios, no tiene la más mínima de idea. Weinberg no necesita las hipótesis de un Jehovah. Con este orgulloso físico no va la humildad ante lo que Kant llamaba los dos hechos más admirables; admirables luego de meditar en ellos toda una vida: «el cielo estrellado sobre mí [compárese con Van Gogh] y la ley moral dentro de mí».[36]

Cero religión. Cero teología. Cero trascendencia. Cero amor, fe o esperanza. El abismo de la negación. Glorioso y valiente.

[1] Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae,* aproximadamente 1270, IIa, IIae, q. 161, art. 3, citado en Pope, «Overview», en Pope (ed.), *Ethics of Aquinas,* 2002, p. 45.

[2] 1 Cor 2.12, citado por santo Tomás de Aquino, citado a su vez en Pope, «Overview», 2002, p. 45.

[3] Citado en Brinton, *Friends*, 1964, p. 36.

[4] Day, *Selected Writings,* 1983, p. 124.

[5] Sacks, *Dignity of Difference,* 2002, pp. 64-65.

[6] Rorty, «Experiments in Philosophic Genre», 1983, p. 562.

[7] IIa, IIae, q. 161, art. 1, citado por Houser en Pope (ed.), *Ethics of Aquinas,* 2002, p. 311.

[8] Sweeney, en Pope (ed.), *Ethics of Aquinas,* 2002, p. 163.

[9] Milton, Paraíso perdido, 5.656-666.

[10] Fish, *How Milton Works,* 2001.

[11] Pope, «Overview», en Pope (ed.), *Ethics of Aquinas,* 2002, p. 45. Comte-Sponville es incapaz de comprender esta o cualquier otra virtud cristiana correctamente: *Pequeño tratado de las grandes virtudes,* pp. 150-157.

[12] Charry, «Happiness», 2004, p. 24.

[13] *Ibid.,* p. 25.

[14] Weil, *La* g *ravedad y la gracia,* 1994, p. 87 (edición original 1942).

[15] Merton, *Thoughts,* 1956, p. 55.

[16] Saiving, «Human Situation», 1960, p. 109.

[17] Mill, *Subjection to Women,* 1869, cap. 2, p. 41.

[18] Dickens, *David Copperfield,* 1962, cap. 39, pp. 349-350 (edición original 1850).

[19] Franklin, *Autobiography,* 1771-1784, p. 159.

[20] Murdoch, *Soberanía del bien*, 2001, pp. 97-98 (edición original 1967).

[21] Richard Palmer, citado en Pool, «Strange Bedfellows», 1989, p. 700. Compárese con Cicerón, *De divinatione* 2.13.30: *physicus, quo genere nihil adrogantius.* Quizá Palmer y Cicerón nunca conocieron a un profesor de cirugía.

[22] Murdoch, *Soberanía del bien*, pp. 104-105.

[23] White, *Justice as Translation,* 1989, p. 42. Nuestro compañero común Richard Posner ignora cómo hacer una lectura así. Véase mi reseña del libro de White, de uno de Stanley Fis y uno de Posner: McCloskey, «Essential Rhetoric of Law», 1991.

[24] Lavoie (ed.), introducción a *Economics and Hermeneutics,* 1992.

[25] Smith, *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones,* p. 16.

[26] Fleischacker, «Economics and the Ordinary Person», 2004.

[27] Eliade, *Lo sagrado y lo profano,* 1967, p. 27.

[28] Budziszewski, «Religion and Civic Culture», 1992, p. 52.

[29] Mencken, «Theodore Dreiser», 1916, p. 49.

[30] *Ibid.,* p. 51.

[31] Murdoch, «“God” and “Good”», 1969, p. 50.

[32] Mencken, «On Being an American», 1922, p. 19 y muchas otras. Compárese con la máxima en el cap. 28 de *Following the Equator* (1897), de Mark Twain, tomado de *Pudd’nhead Wilson’s New Calendar, Century*

Magazine: «Demos gracias por lo tontos, que si no fuera por ellos el resto de nosotros no podría triunfar».

[33] Koehn, «Virtue Ethics», 2005, p. 535.

[34] Holmes, «Address», 1895, p. 266.

[35] Citado en Alschuler, *Law Without Values,* 2000, p. 43.

[36] Kant, *Crítica de la razón práctica,* 2005, p. 190 (edición original 1788).

15. Teología económica

El único juicio ético que se supone puede hacer un economista es todo menos controversial. Si un cambio trae beneficios a varias personas, entonces ese cambio —conocido como «óptimo de Pareto» en honor al economista italiano que formalizó el concepto— debe darse. Incluso filósofos como John Rawls y Robert Nozick han adoptado este criterio insulso, y más de una vez han intentado sacar del sombrero de Pareto una teoría ética decorosamente detallada.

La economía del bienestar, como se le conoce, ha mostrado recientemente ligeros indicios de complejidad dentro del pensamiento ético, por ejemplo, en la obra del economista y filósofo Amartya Sen, y más todavía entre los jóvenes economistas y filósofos inspirados en las incursiones de Sen. Sin embargo, casi todos los economistas académicos continúan intentando sacar algo del sombrero del mago. El sombrero no contiene ninguna teoría vigente sobre los sentimientos morales. Sen se quejaba de la «falta de interés que la economía del bienestar ha demostrado tener por cualquier tipo de teoría ética compleja», y al respecto añadía: «Se puede sostener que el criterio utilitarista, y también el de la eficiencia de Pareto, han resultado atractivos precisamente porque no han puesto a prueba de forma significativa la imaginación ética de los economistas convencionales».[1] A decir verdad, esta «economía del bienestar» y lo que entienden por teoría ética los economistas y los filósofos aficionados a la economía, se parece a una utilitarista cotorra victoriana a la que disecaron, enderezaron y pusieron ojos de canica.

El economista Robert Nelson intentó en dos magníficos libros enviar la cotorra disecada de vuelta a la tienda de mascotas. Los libros llevan títulos intrigantes: *Reaching for Heaven on Earth: The Theological Meaning of Economics* (1991) y *Economics as Religion: From Samuelson to Chicago and Beyond* (2001). ¿El significado teológico de… la economía? ¿La economía entendida como… religión?

Hoy profesor en la Universidad de Maryland, Nelson fue por mucho tiempo «analista de políticas públicas» dedicado a los derechos de propiedad y planificación territorial, las leyes federales sobre explotación del carbón y el caso para la abolición del Servicio Forestal de Estados Unidos.[2] Aunque entrenado en los arcanos de la economía académica, Nelson usa la economía con fines prácticos. Por lo tanto, sabe reconocer cuando una cotorra está muerta. A diferencia de muchos economistas, no le interesa averiguar lo que puedes sacar de un sombrero, a sabiendas de que tras bambalinas él

mismo fue atiborrado de cotorras.

En general, se piensa que teología y economía son antagónicas. De acuerdo con Nelson, quien se basa en un supuesto que se remonta a Goethe y Coleridge, no lo son. La economía es la viva imagen de la teología. Como Veblen, aunque con una política distinta, Nelson se toma en serio el cliché periodístico de que la economía es «simple» religión, una economía vudú, pero le quita el «simple». La teología es asunto serio, la exposición de principios ordenadores.

La economía, sostiene, se ha convertido en la teología de una nueva religión de la abundancia. «El impacto que han tenido en el mundo casi todas las escuelas económicas de importancia, se debió más a su autoridad religiosa», «que al conocimiento técnico concreto […] que aportaron».[3] Joseph Schumpeter y Robert Heilbroner lo llamaban «visión». La economía es visión en medio de lo ordinario.

Nelson identifica dos tradiciones teológicas, a las que llama romana y protestante. Con «romana» quiere decir propia de la antigua Roma, aunque también católica romana; con «protestante» quiere decir luterana y calvinista, aunque también rebelde y refunfuñona. El problema entre ambas escuelas, los romanos optimistas y los protestantes pesimistas, ha sido siempre la perfectibilidad de la especia humana. Los romanos hacen énfasis en las cuatro virtudes cardinales: valentía, templanza, justicia y prudencia, y piensan que es posible alcanzarlas en las obras de este mundo. Por sus obras los conoceréis. Los protestantes hacen énfasis en las tres virtudes «teologales»: fe, esperanza y amor, y confían en una increíble gracia para salvar a una desdichada como yo.

Como se sabe, Estados Unidos es un país protestante, muy dado a las reuniones bajo carpas donde los pecadores se confiesan ante Cristo. Los domingos incluso los actuales católicos participan del espíritu protestante. Empero, durante el resto de la semana, afirma Nelson, incluso los protestantes son romanos. «De todas las naciones, Estados Unidos es la que exhibe el típico porte nacional que más se asemeja a la tradición romana. Si algo caracteriza a los estadunidenses es su creencia en que la razón guía al mundo, así como su profunda fe en el progreso.»[4] Compárese con el pueblo italiano. Alguna vez se preguntó a un soldado estadunidense si «odiaba» a su enemigo iraquí. «No, por supuesto que no. Considero que estoy aquí para hacer un trabajo, lo mismo que él.» Un centurión parado incómodamente entre Jesús y los fariseos no podría haber expresado mejor la visión romana.

La religión cívica de la antigua Roma, en especial en tiempos de la república, se basaba en lo que decían las lecturas de entrañas y en interpretaciones del vuelo de las aves, entre otras sensibles previsiones. La religión cívica del mundo moderno es la ingeniería social, la cual depende de una mántica similar, llamada «econometría de las series temporales». La nueva religión promete salvación material, la cual reditúa, como

apunta Nelson, también en una salvación espiritual. Para bien o para mal, la economía es la teología de la nueva religión del progreso mundano y la solución de problemas.

Pero no funciona muy bien, en parte porque no se le reconoce como religión. La religión, como dije, no es algo de lo que uno pueda prescindir. Necesitamos religión tanto como nuestros ancestros, lo que significa que necesitamos un relato sobre lo trascendente, el sentido, la fe, la esperanza, el amor. Nelson cree que la religión cívica de Estados Unidos necesita renovarse. Su sugerencia es una fusión de dos iglesias, la ambientalista y la liberal, los adoradores de árboles y los adoradores del mercado. Salva a la Tierra como sea: sacando nuestra ingeniería de ella. Deje sin equipo al Batallón de Ingenieros del Ejército que en 2005 fracasó en Nuevo Orleáns. Prohíba a los rancheros el uso de tierra federal a un precio subsidiado. Elimine el Servicio Forestal de Estados Unidos. Saque a Washington del negocio de conducir al país desde una hermosa oficina sobre *K Street*. La nueva teología de Nelson es antirromana, es decir, anti-imperialista y antiingeniería social. Es protestante en el sentido amplio que Nelson da a la palabra: recelosa de obispos y centralización, escéptica de la econometría de las series temporales.

El Centro de Investigaciones Políticas y Económicas (perc, por sus siglas en inglés) en Bozeman, Montana, es un ejemplo de la nueva fe: muestra la manera como el capitalismo, y no un gobierno influido por el capitalismo, puede proteger al mundo natural. Su manifiesto es «los derechos de propiedad privada estimulan el cuidado de los recursos. Los subsidios del gobierno a menudo degradan el ambiente. Los incentivos del mercado empujan a los individuos a conservar los recursos y proteger la calidad del ambiente. Quienes contaminan deben hacerse responsables del daño que causan a los demás».[5] La palabra mágica es aquí «administración» *(stewardship),* un término teológico de alcurnia. Lo que Nelson, el perc y yo estamos sugiriendo es que la verdadera administración surge de la propiedad, no del colectivismo.

En el otro extremo, la fe romana se asoma en las doctrinas de Robert Reich, profesor de administración pública en Brandeis, famoso por su baja estatura. Reich parece un hombre afable e inteligente: ¿cómo podría caerle mal un hombre de baja estatura que escribe un libro titulado *I'll Be Short: Essentials for a Decent Working Society* (2003)? Empero, en 1991 hizo sonar la alarma en contra de lo que él llamaba la «sucesión» de las clases educadas. Le preocupaba que el ingreso gravable escapara al control de la autoridad tributaria: justo el programa, al menos en teoría, de Bush II. ¿Por qué es esto relevante, de acuerdo con Reich? Porque sin impuestos los cabilderos en *K Street* no pueden gastar el dinero de usted para crear una comunidad.

El economista Albert Hirschman habla de tres alternativas sociales: salida, voz y lealtad. Si a usted no le gustan las políticas ambientales de su localidad, tiene la opción de tomarlas o dejarlas, ejerciendo lealtad o salida; o en su defecto puede acudir al Ayuntamiento y quejarse, ejerciendo la voz.[6] La tradición romana dentro del

pensamiento social, representada a la izquierda por Reich y a la derecha por George Will, busca establecer razones nuevas para la lealtad. Desea obstruir las salidas. Por el contrario, Nelson considera tan justa la salida como el boleto de entrada, los dos derechos políticos y religiosos más básicos. Los protestantes —o la Roma ecuménica de Juan XXIII— consideran que la salida conduce a un mundo más libre. Sólo una iglesia establecida, afirma Nelson, ve mal la escisión del poder religioso.

Aun cuando tiene una opinión propia, Nelson preconiza una «tolerancia a las diversas teologías económicas». No es ésta la situación actual de la economía, la cual está dominada por una teología «de Samuelson a Chicago y lo que le sigue». A Nelson no le impresionan las pretensiones de los economistas samuelsonianos de Chicago de monopolizar el método científico. De hecho, duda, como ha ocurrido con muchos estudiosos del tema desde Thomas Kuhn, de que en realidad haya tal cosa como un «método científico». «Abandonar el método científico [como se le llama]… es debilitar una fe básica del Estado benefactor estadunidense, una fe tan profundamente arraigada en la civilización occidental como la tradición intelectual romana.» A cambio propone una «teología económica posmoderna», como lo hago yo aquí, y como lo hizo Don Lavoie, y como lo hace Arjo Klamer.

«Posmodernismo» no es lo que quizá dedujo de la indignación de los periodistas culturales conservadores. Significa simplemente abandonar las artificialidades del alto modernismo, en particular la división hechos-valores en sus versiones más burdas, así como la iglesia establecida de la ingeniería social. «El nuevo mundo del Estado benefactor y las actividades económicas tendría que enmarcarse en un entendimiento más amplio del sentido o propósito de la existencia humana.» El héroe de Nelson, Frank Knight, habría detestado la expresión, pero lo que en realidad está pidiendo Nelson es, desde luego, una «teología económica».

[1] Sen, *Sobre ética y economía,* 1989, pp. 66-67.

[2] Éstos son los títulos de tres de sus otros libros, publicados respectivamente en 1977, 1983 y 2000.

[3] Nelson, *Economics as Religion,* 2001, p. 267.

[4] Nelson, *Reaching for Heaven on Earth,* 1991.

[5] http://www.perc.org/aboutperc/index.php.

[6] Hirschman, *Exit, Voice, and Loyalty,* 1970.

TERCERA PARTE

Las virtudes paganas y masculinas: valentía con templanza

No longer weeping for one another
As Achilles did in passionate grief,
Modern man has taught himself
That tears are to be steeled against
In mute acceptance of his grief.
Thus, he grows less like Achilles,
And more like a man who may, himself,
Be cause for grief.

HELEN MCCLOSKEY,
en «The Right Stuff»

16. El bien de la valentía

Mi prédica es a favor de la «virtud», como cualquiera debería hacerlo. Se las recomiendo. Empero, en su etimología la palabra contiene una dificultad: en latín, «virtud» se forma a partir de *vir,* «varón adulto».[1] Si bien es cierto que desde la época romana *virtus* amplió su sentido más allá de la «hombría» hasta incluir casi todo lo que hoy designamos con ella, por otra parte en una época tan tardía como la de Tácito, hacia el año 100 d. C., siguió siendo la palabra común para el valor viril sobre el campo de batalla. Resulta bizarro que en su *Germania,* Tácito considere valerosas a las mujeres germanas justo en este sentido: «La mujer [germana] no debe pensarse a sí misma como exenta de valor *[virtute]*», pues es ella quien acompaña a su hombre en el campo de batalla con el fin de darle aliento y a veces como participante activa. Entre los romanos, la «virtud» de una mujer en el sentido masculino y moderno era *pudicitia,* «modestia», «pureza».[2]

Hasta el Renacimiento, en diversas obras al margen de la cristianización, la palabra latina y sus formas derivadas en lenguas romances mantuvieron este tufo a vestidor de hombres. En especial, Maquiavelo tenía en mente a hombres —hombres violentos y orgullosos— y no a mujeres, cuando elogiaba la *virtù* del príncipe o una república. Asimismo, en *Paraíso perdido,* tras volver de su primera misión al Edén, el Satán de Milton se dirige a las huestes del infierno con estas palabras: «Tronos, dominaciones, principados, *virtudes,* potestades».[3] *Il Principe* se volvió un escándalo durante varios siglos después de su publicación póstuma, porque no exaltaba una sola virtud femenina en una época religiosa. En todos sus escritos, Maquiavelo asoció el cristianismo con afeminamiento y estados fallidos. Como respuesta, los hombres de la Iglesia Romana mantuvieron sus obras en la lista de libros prohibidos de 1559 a 1850.

En italiano moderno, *virtù* ha perdido su asociación con el mundo masculino. De acuerdo con el historiador Carlo Ginzburg, a diferencia de otros renacentistas italianos, Maquiavelo usaba la palabra en el sentido amplio e idiosincrásico de «fortaleza».[4] Leo Strauss ofrece la misma lectura: «Esta oscuridad es esencial… [pues] lo que busca es que el lector ascienda desde el sentido común de virtud [a saber, el bien cristiano] al sentido diametralmente opuesto [a saber, agresión masculina]».[5] De las 12 acepciones que el moderno *Nuovo Zingarelli* ofrece para *virtù,* la sexta corresponde al sentido viril, agresivo, *forza d'animo,* «por extensión, literario», y en este contexto cita a Maquiavelo.

En *Il Principe,* la virtud del príncipe exitoso es reducida a una fortaleza masculina, la virtud del buen ciudadano a una lealtad masculina. Maquiavelo recogió ejemplos griegos y romanos de los mejores —o al menos los más triunfadores— emperadores, papas y generales, los tronos, dominios y principados que ilustran la antigua «virtud» romana y espartana. El equipo que exhibe esta *virtù* forma un grupo sólido que anota goles: cualquiera que sea la naturaleza de este «triunfo», obsérvese que las mujeres ocupan una posición marginal. Hoy en día hacemos bromas sobre la testosterona, o lamentamos la fortaleza de Osama bin Laden.

Alguna vez, Harvey Mansfield negó que «hombría» fuese la traducción correcta, y sostuvo que lo que Maquiavelo tenía en mente era un interés personal decidido, ostentoso, violento. Como sea, de acuerdo con Mansfield, «esta virtud es una prudencia que se inspira en la gloria y por lo tanto está combinada con el tipo de hombría a la que *conviene la ferocidad* y es capaz de codiciar».[6] En otra parte, Mansfield y Nathan Tarcov definen *virtù* como «un nuevo concepto de virtud: la voluntad y habilidad para hacer lo que sea necesario para adquirir y preservar lo adquirido».[7] En Maquiavelo, *virtù* no designa una hombría calculadora, justa, solemne, republicana; se asemeja más al *machismo:* es orgullosa, injusta, poco afectiva, intemperada, adolescente, los peores rasgos de la hombría, pero en última instancia viril, o al menos asociada con un adulto varón.

Así las cosas, una visión masculina de la valentía ha dominado desde hace mucho tiempo nuestro discurso sobre las virtudes: 3 000 o 4 000 años de obras escritas, a los que sin duda hay que sumar varios eones antes de la escritura. Donde mandan los hombres, manda la valentía. Donde prima el arrojo militar, por ejemplo, en la España de la Reconquista, como observé, las mujeres son devaluadas.

La identidad masculina depende del éxito en un campo de juego. Aristócratas y nobles miran con desprecio a los simples comerciantes, incapaces de alardear una valentía militar. Desde luego, a su manera los comerciantes corrían riesgos. Pero éstos representaban un agravio a su hombría, no una muerte gloriosa en la batalla. No eran más que simples amenazas obscenas a la identidad masculina. Como apuntó con amargura y zozobra ante una posible bancarrota Jeremiah James Colman, el comerciante noruego de semillas y dueño de Colman's Mustard: en los negocios «un día se puede ser hombre y al siguiente ratón».[8]

La tarea de la ideología burguesa durante el siglo XIX consistió en revalorar, es decir, masculinizar, el éxito *económico*. Lo logró sólo en parte. La definición pagana y heroica de la «valentía» no dejó de desplazar las perspectivas más equilibradas o burguesas de las virtudes, al menos en la mente de varios hombres. En 1895, el juez Holmes se dirigió a los hombres con estas palabras: «¿A quién aquí no le gustaría ser imaginado como un caballero? Después de todo, ¿acaso no dicho título está erigido sobre la elección de

honor, y no de vida, del soldado?»[9] Para nuestro pesar, el discurso deportivo y militar sigue imperando en las emisoras de radio y televisión, en las salas de juntas y los consejos de ministros.

Paradójicamente, el afable universalismo de las religiones axiales concebidas entre el año 800 a.C. y el 632 d.C. vino acompañado de un reforzamiento de la autoridad masculina y, por lo tanto, de una intensificación del honor otorgado a la valentía. Para parafrasear las palabras de Henry Kissinger a propósito de la vida académica, los políticos modernos (por ejemplo, él mismo) están obsesionados con la valentía física porque en realidad hay muy poca en juego en su vida.

La valentía es una virtud humana necesaria y espléndida, y sin duda lo es más la valentía en el campo de batalla, la más grande y definitiva prueba de devoción. Sus patologías comienzan sólo en la ausencia de *otras* virtudes que la complementen, por ejemplo, la prudencia, la templanza y la justicia, todas virtudes paganas, o el amor. Los niños escuchan historias que enarbolan un ideal aristocrático de arrojo en la batalla. Meramente en la batalla: he aquí el problema.

En su origen mítico, el mundo que exaltan las virtudes paganas es el mundo de una aristocracia militar: hombres libres, de jerarquía, que combaten. Los esclavos y las mujeres no tienen cabida, a menos que un Espartaco o una Juana de Arco asumieran la disposición de un hombre aristocrático. En 1776, cuando la sociedad comenzaba a transformarse, Adam Smith explicó en Glasgow a sus estudiantes de clase media: «En una sociedad poco refinada, nada es más honorable que la guerra».[10] El aristócrata es valiente y honorable, generoso en hospitalidad, voluble. Aquiles se burla del rey que propone quedarse con su concubina capturada durante la guerra —«¡Ebrio, que tienes mirada de perro y corazón de ciervo! Nunca tu ánimo ha osado armarse para el combate con la hueste»—, y jura abandonar la contienda de Agamenón contra los troyanos. Agamenón es un «codicioso».[11] Una sociedad así no persigue ningún propósito honorable.

Aquiles mismo, sin embargo, es imperfecto en las virtudes paganas. Tiene un exceso de valentía física, la virtud capital de una sociedad de líderes belicosos, pero no suficiente templanza ni justicia, o incluso prudencia, la cuarta y menos aristocrática de las virtudes paganas. Es lo que los vikingos llamaban un *berserker,* un guerrero cuya violencia trastornada por *eros* hacia el cadáver de Héctor acaba desatando la cólera de los dioses. Simone Weil consideraba la *Iliada* como «el poema de la fuerza», entendiendo por fuerza «esa X que transforma en *cosa* a quienquiera que esté sometido a ella».[12] La fortaleza humana es la *virtù* de Maquiavelo, o *forza d'animo*.

Homero nos ofrece un modelo más equilibrado para las virtudes paganas a través del astuto Odiseo, hombre «de muchos ardides», como los comerciantes, cuyo retrato más completo aparece en el poema homónimo sobre viajes e ingenuidad. A propósito de su

«héroe colectivo, el burgués neerlandés del siglo XVII», Zbigniew Herbert dice que «si los neerlandeses tomaran como modelo a los héroes de las grandes épicas, sin duda Odiseo sería más cercano a ellos que Aquiles».[13] Sin embargo, el tipo de honestidad burguesa y moderna no sería prudente en alguien que ayuda a escapar a sus hombres de la cueva de Polifemo con artimañas y *virtù.* Atenea señala con afecto (pues «ambos sabemos de artificios»): «Bien astuto y taimado ha de ser quien a ti te aventaje en urdir añagazas del modo que fuere, aunque a ello te saliera quizás al encuentro algún dios».[14] En los dramas de los siglos v y iv, por ejemplo, el *Filoctetes* de Sófocles, con Atenas en la cúspide de su poder comercial, Odiseo evoca de un modo incluso más marcado la personalidad del comerciante astuto, y en especial la de un falso orador.[15]

En cualquier caso, las otras tres virtudes paganas —templanza, justicia y prudencia, el complemento a la mera valentía impetuosa— ejemplifican al Odiseo homérico, al Eneas virgiliano o, en los relatos islandeses, a Gunnar Hamundarson en la *Saga de Njál,* «extremadamente culto, valiente, generoso y sosegado, leal con sus amigos pero cuidadoso al elegirlos. Era un triunfador».[16]

El problema es que las historias aristocráticas de valentía guerrera, incluso de una valentía militar balanceada por las otras tres virtudes paganas, no son las historias de nuestra vida. La mayoría de nosotros no vive en la actualidad en campamentos militares asentados frente a las murallas de nuevas Troyas, y ni siquiera en campamentos donde se cultiva la templanza, la justicia y la prudencia. Entre los «héroes», en un sentido literario, que nos ofrece el Nosotros de la época moderna se encuentran personajes que no son aristócratas ni varones, por ejemplo Anne Elliot o Erin Brockovich. En todo caso, héroes que no son soldados.

Las historias donde predomina la valentía fueron siempre mitológicas. Después de los tiempos arcaicos de un Odiseo o un Gunnar, las pequeñas comunidades que competían con Esparta o Clusio siguieron exigiendo ocasionalmente que el ciudadano ideal poseyera las cuatro virtudes paganas, diseñadas para un hombre verdadero. En latín, *vir* también puede significar «soldado», en especial uno que sirve a pie, como sucede con *man* en inglés (por ejemplo, en la expresión *officers and men*, «oficiales y soldados»), pero no con *andros* en griego antiguo.

Sin embargo, las virtudes deben ejercerse en una falange democrática, no en un duelo aristocrático. Al pie de un puente, Horacio y dos camaradas suyos dan voz a la moraleja, al menos en el poema que Macaulay compuso sobre dicho evento en la década de 1830 y a principios de la de 1840. Se supone que en el año 508 a.C. estos tres valerosos hombres detuvieron el avance de todo un ejército etrusco en el puente Sublicio, de camino a Roma, al permitirse, según la versión de Macaulay, desafiar al enemigo de tres en tres, deportivamente:

Pero ante su altivo desafío
Un rumor lúgubre se esparció,
Mezcla de ira y vergüenza y temor,
A través de esa deslumbrante vanguardia.[17]

Las convenciones aristocráticas del duelo aparecen proyectadas sobre la historia. Quizás el duelo aristocrático fue una conducta real en sociedades arcaicas transformadas en ciudades-Estado más burguesas. Lo más probable es que Macaulay simplemente esté haciendo uso de las convenciones de juego limpio de la clase gobernante en la Inglaterra del siglo XIX. Tito Livio, la fuente de Macaulay, escribió en las primeras décadas del imperio, cinco siglos después del supuesto acontecimiento, y retrató a los etruscos arrojando lanzas «desde todos los frentes», lo que no tiene nada de deportivo.[18] Dicho de otro modo, incluso los beneficiarios de la antigua libertad no fueron héroes homéricos sosteniendo duelos cuerpo a cuerpo.

Los ejércitos de ciudadanos en las primeras ciudades-Estado occidentales a partir del siglo XVII a.C. no estaban conformados por duelistas altamente entrenados como Odiseo u Horacio; o por gladiadores, en esa bizarra parodia del duelo aristocrático que se remonta a la Roma del siglo III a.C. En una línea de remeros o en una falange de hoplitas, los ejércitos de ciudadanos mantenían sin embargo la disciplina, es decir, la templanza. El ciudadano ideal de la *polis* era valiente *y* mesurado, de hecho, bastante más mesurado que valiente, lo que marca el inicio de una continua devaluación de la valentía guerrera en la conducta social real, cuando no también en la literatura. Los remeros en las «murallas de madera» de Atenas eran ciudadanos libres asalariados. No eran esclavos ni convictos, como fue típico entre las flotas no griegas del Mediterráneo a lo largo de tres milenios de navíos de remos. Venecia fue una notable excepción a las galeras empujadas por esclavos, al menos hasta 1571. Venecia fue la otra república que tuvo bajo su custodia al fantástico Oriente.

Además, idealmente los marineros sin experiencia, los hoplitas voluntarios —literalmente «escuderos», de *hoplon,* «utensilio» en griego homérico, «escudo pesado» en ático, su principal utensilio en la guerra—, eran pequeños propietarios que sufrían pérdidas en sus campos de trigo a causa de las depredaciones de invasores. Sin embargo, como señala Victor Hanson, a diferencia de los campos de trigo, sus viñedos y olivos poseían raíces demasiado profundas como para que el fuego los destruyera, e incluso el trigo, siendo una planta que descendía de pastos silvestres que crecían en campos a menudo consumidos por el fuego, volvía a crecer al año siguiente. Por lo tanto, concluye Hanson, no eran plantas lo que los hoplitas defendían principalmente, sino el honor de hombres con los que no se debía jugar.[19] En un principio, estos hombres eran reclutados entre la población de labriegos libres, quienes al final de la primavera —es decir, luego de sembrar el trigo— descolgaban sus armas de su sitio de honor a fin de sumarse a la

campaña militar, y por lo general sobrevivían para contar la historia alrededor del fogón. En Grecia, sólo los aristócratas espartanos eran soldados de tiempo completo cuyo poderío era desproporcional a su número.

Fue en la época de Pericles que comenzó a colapsarse en Atenas el modelo de valentía física acrecentada por la templanza. Hanson observa que «en lugar del protocolo agrario y la lucha en falanges, las ciudades-Estado en busca de una victoria absoluta comenzaron a echar mano de capital y tecnología [por ejemplo, maquinaria de asedio] sin ninguna restricción ética». En todo caso, por entonces Atenas tenía menos hoplitas-granjeros libres que extranjeros, esclavos y, sobre todo, comerciantes libres que vivían de grano transportado vía marítima; y, por lo tanto, sin ningún interés en prevenir un daño a los cultivos más allá de las murallas de la ciudad. Durante la Guerra del Peloponeso, «todo los tipos de servicio militar quedaron escindidos del estatus social».[20] Los ejércitos estaban llenos de mercenarios. La prudencia mandaba.

En cambio, las legiones en los primeros años de la República romana exhibieron una valentía especial combinada con un amor y una lealtad especiales por la patria, así como un mayor entrenamiento bajo la templanza que el que tolerarían griegos no espartanos. Los romanos remasculinizaron la valentía, exhibiendo un nivel completamente nuevo de *virtù* ciudadana. Ya sea el reducido grupo de los primeros tiempos o, con más razón, el grupo que creció a un ritmo constante hasta sumar millones, era difícil derrotar a los romanos que podían afirmar «Soy un ciudadano romano». Era difícil derrotarlos al menos de manera definitiva. De hecho, fueron vencidos por casi todos aquellos que los enfrentaron —etruscos, galos, griegos, cartaginenses, germanos, samnitas, partos, dacios, pictos—, pero volvían una y otra vez a la carga con arrojo demencial.

Hasta la Revolución romana que se extendería por un siglo después del año 133 d.C., las legiones fueron conformadas literal y exclusivamente por ciudadanos de los estratos medios, bajo el mando de ciudadanos más ricos de la propia Roma o seleccionados cuidadosamente entre sus aliados. Por ejemplo, los *equites,* es decir, los miembros de la clase alta y noble, debían pagar ellos mismos por sus caballos. Antes de la segunda Guerra Púnica (218-201 a.C.), los infantes mejor armados eran reclutados entre las clases pudientes, pues en el esplendor de la República los legionarios debían comprar su equipo, tal como el hoplita ateniense o el adinerado ciudadano ateniense que patrocinaba la construcción de un navío. Sin embargo, más o menos a partir del año 400 a.C., los miembros más bajos de las legiones romanas comenzaron a recibir un pago en efectivo. Y en el año 107 a.C. se eliminaron por completo los requisitos de propiedad para servir en el ejército. Los ejércitos de la República tardía no estaban conformados por temporales reclutas ciudadanos, sino por soldados profesionales y prudentes que sirvieron por décadas en los terribles ataques a Roma.

Además, los ejércitos de la República tardía y el Imperio estaban alfabetizados. Se

exigía a todos los legionarios aprender a leer, y por lo tanto podían servir como burócratas cuasiburgueses tras ganar la guerra. Las provincias ocupadas bajo el dominio de repúblicas como Atenas y Roma, y más tarde Venecia o Estados Unidos, o en antaño por los imperios literales de Alejandro y Augusto, remplazaron a los antiguos infantes y jinetes civiles con burócratas profesionales, y a los remeros civiles con esclavos.

Ni la valentía individualista del héroe en un duelo ni la templanza colectiva de la *polis* en armas tenían por lo tanto mucha demanda. Se ha calculado que en Roma durante el siglo II d.C. apenas 2% de la población masculina estaba armada, unos 160 000 hombres. Una democracia en crisis, como la francesa durante la primera Guerra Mundial, armó a varios millones: 43% de los varones de todas las edades, y sabemos de porcentajes similares en sociedades preliterarias en épocas de guerra: por ejemplo, los pacíficos tahitianos o los menos pacíficos zulúes durante la guerra de 1879.[21] Empero, por lo general no sucede así. Hacia el año 1600, en la burguesa Holanda, los ejércitos del príncipe Maurice de Nassau, famosos por haber realizado ardides poco heroicos pero efectivos, por ejemplo, llevar palas de campo para hacer trincheras, fueron pequeños comparados con la población neerlandesa.[22]

Dicho de otro modo, en los imperios y las democracias un porcentaje cada vez menor de la población masculina ha necesitado alguna vez ser físicamente valiente. Alrededor de 5% de la fuerza laboral masculina en Estados Unidos porta armas en el trabajo, es decir, apenas 3% de la población masculina mayor de 15 años, es decir, menos de 2% de la población total masculina, trátese de adultos o niños, un porcentaje misteriosamente similar a la proporción en la Roma imperial.[23] En suma, un porcentaje inferior al de la temprana democracia ateniense o al de la temprana república romana necesita hoy en día ser aristocráticamente valiente y portar armas, ya sea reales o ficticias. El uso profesional de armamento se ha vuelto especializado y reducido, como sucede con todas las profesiones en una gran sociedad, siempre y cuando esa sociedad no esté obsesionada hasta el delirio con conquistar o defenderse; piénsese en la Prusia de Federico el Grande, donde 15% de los hombres adultos formaba parte del ejército de manera rutinaria y los reclutadores en uniforme azul acechaban las calles en busca de más.

En suma, en las democracias modernas los ejércitos a veces se asemejan más a corporaciones; prudentes antes que valientes. Seguimos imaginando que los soldados actúan como Odiseo, al rescate del soldado Ryan. Sin embargo, como ellos mismos responden cuando reciben elogios por su heroísmo, lo único que hacen es cumplir con su trabajo.

O no cumplir. De acuerdo con la versión popular, el 15 de julio de 1995 en Srebrenica una fuerza neerlandesa al parecer abandonó su misión de proteger a los musulmanes bosnios y huyó para resguardarse en Zagreb, donde fueron recibidos por políticos

neerlandeses con grandes cantidades de cerveza Heineken. El cuerpo de élite conocido como Brigada Aérea Móvil sufrió dos bajas, ambas accidentales, no en la batalla. Siete mil hombres y jóvenes bosnios fueron ejecutados de inmediato por los victoriosos serbios: no todos «frente a las narices de las fuerzas neerlandesas», como sostuvieron las notas periodísticas. Sólo unos cientos fueron ejecutados literalmente frente a sus narices, de acuerdo con la traducción al inglés del informe resumido del Instituto Neerlandés de Documentación sobre la Guerra (2002).[24]

Una pequeña minoría dentro de la opinión pública neerlandesa ha considerado vergonzoso el episodio, y lo ha visto en particular como una traición al ideal aristocrático de valentía intrínseco a la figura del soldado. Esa minoría siente que la intervención del batallón neerlandés creó una *lotsverbondenheid* con la población de Srebrenica que no podía romperse.

Sin embargo, gran parte del pueblo neerlandés considera el evento como un necesario pacto burgués con el desastre: un triunfo de la Prudencia, por así decirlo, que permitió traer de vuelta a casa a casi todos los jóvenes neerlandeses sin un rasguño. Los soldados fueron enviados a Srebrenica con «una mezcla de compasión y ambición»: la tradicional compasión neerlandesa por las víctimas de guerra y hambre (los Países Bajos son el segundo país, sólo después de Noruega, que más donativos proporcionales hacen a organismos internacionales de beneficencia), y la ambición de políticos y generales por «demostrar la capacidad de su pieza estrella, la Brigada Aérea Móvil, en una época de recortes».[25] Originalmente, los canadienses habían guarnecido Srebrenica, y cuando se marcharon nadie sino los neerlandeses se dispusieron a ocupar su lugar con valentía. Luego, durante la crisis, cuando el envolvente ejército serbio puso a prueba la determinación de las tropas rebeldes bosnias y de los soldados neerlandeses, los franceses se negaron a ofrecer apoyo aéreo. El ejército serbio era inmensamente más poderoso que los pocos cientos de soldados neerlandeses en Srebrenica. Como establece el informe, «en los hechos», la fuerza holandesa «se había convertido en un batallón derrotado ante el poder del [ejército serbio]».[26]

Sin embargo, los especialistas en la materia exigen valentía física incluso en una sociedad burguesa. El batallón fue «derrotado» sin pelear. Los neerlandeses no ofrecieron ninguna resistencia ante los proyectiles, tomaron posiciones fijas que los serbios evadieron con facilidad, los cuales, como se desprende de sus evasivas, al parecer temían desatar la ira de la onu matando neerlandeses en una misión. Luego éstos aceptaron la propuesta serbia de «inspeccionar» a los hombres y adolescentes serbios que seguían en Srebrenica, fueran soldados armados o simples refugiados, en busca de «criminales de guerra». Casi todos los hombres bosnios armados y con intenciones hostiles en realidad ya habían abandonado el enclave.[27] El resto de los indefensos varones bosnios fueron entregados a los serbios, quienes de inmediato los fusilaron.

Como mencioné, sólo algunos soldados neerlandeses estaban conscientes de estas acciones, y muchos recibieron más tarde ayuda psicológica al respecto.[28]

El Instituto de Documentación sobre la Guerra, creado tiempo atrás a fin de ofrecer un recuento objetivo del heroísmo y la cobardía, la resistencia y la colaboración de los Países Bajos durante la segunda Guerra Mundial, piensa que el general neerlandés fue «obligado» a aceptar el acuerdo serbio. Entreguen a los hombres y los jóvenes, y nosotros dejaremos en paz a las mujeres y los niños (pequeños): éste fue, según se cuenta, el ofrecimiento concreto de los serbios. La historia que relatan los historiadores del Instituto está enmarcada por una prudencia burguesa, por un cálculo utilitarista de costos y beneficios: algunos miles de hombres y muchachos — *cuyo destino nadie imaginaba,* da a entender el informe— a cambio de un número mucho más grande de mujeres y niños pequeños.

El problema es que el contexto nada tenía que ver con contratos ejecutorios en el mercado de flores de Alsmeer o en las oficinas de la Royal Dutch Shell. El contexto era una guerra labriego-aristocrática, no un negocio burgués. La fuerza neerlandesa abandonó el campo de batalla sin pelear, bajo «promesa» de que las mujeres y los niños pequeños no sufrirían agresiones, la promesa de alguien que en repetidas ocasiones había faltado a su palabra. En realidad, esta vez los serbios no asesinaron ni a las mujeres ni a los niños. Sin embargo, el resultado no justifica que en ese momento se haya tenido la seguridad de que el acuerdo sería respetado. Los serbios ya habían mostrado de lo que eran capaces. El «acuerdo» tiene toda la apariencia de una excusa para salvar el pellejo de los neerlandeses a cambio de poner en una situación de peligro mortal a esos 7 000 hombres y a varios miles de mujeres y niños.

¿Por qué la fuerza holandesa no optó por pelear y morir, como dictaba su deber aristocrático? ¿Por qué puede no exhibir valentía un ejército; un componente de la sociedad burguesa que jura intervenir aristocráticamente ante cualquier estrago, tal como los bomberos que ascienden torres gemelas en llamas o los policías que intercambian disparos con criminales? El informe del Instituto ofrece la razón práctica, prudente: «La resistencia armada no era una opción porque los [serbios] probablemente habrían asesinado a [todos] los refugiados [incluyendo a las mujeres y los niños]». Ésta es la explicación de por qué una fuerza de élite conformada por soldados entrenados para pelear no hizo un solo disparo.

Empero, si en ese momento se pensó que una matanza de mujeres y niños era probable, es claro entonces que existían aún más probabilidades de que los hombres y jóvenes bosnios que fueron entregados tan tranquilamente tuvieran un destino similar. Resulta inadmisible ofrecer «protección a mujeres y niños contra una limpieza racial» a fin de explicar la falta de voluntad del general neerlandés para arriesgar su propia vida, y al mismo tiempo asegurar que ese mismo general no cayó en la cuenta de que los

varones bosnios mayores de 14 años iban a ser exterminados.

Además, como admite el informe: «No es imposible imaginar que, a nivel político y psicológico, los [serbios] se habrían rehusado a participar en un combate que habría significado bajas [para la onu, es decir, bajas neerlandesas]».[29] En efecto, no es imposible imaginar. La clave a nivel táctico, sobre todo en la mente de los soldados de la onu enviados a cualquier parte —las fuerzas de la onu cumplen sobre todo una función desencadenante—, es apenas esbozada como algo que compete al ámbito de la imaginación. Por otro lado, se sugiere que el destino de los hombres y jóvenes bosnios traicionados —a diferencia del de las mujeres y los niños pequeños, quienes «probablemente habrían sido asesinados»—, fue *in* imaginable, una sorpresa.

Si los soldados neerlandeses hubieran sido valientes, es posible imaginar que los serbios no los habrían atacado. Si es así, entonces, haciendo a un lado la valentía y con base en la prudencia, los neerlandeses debieron haber entrado en acción. Como dijo Napoleón a uno de sus regimientos dos días antes de la batalla de Jena: «Hijos míos: no temáis a la muerte; cuando los soldados valientes la desafían la llevan a las filas del enemigo».[30] De acuerdo con la teoría aristocrática de la guerra, los neerlandeses debieron haberse ofrendado en sacrificio a los dioses de la valentía. Actuar así es el *telos* de los soldados. Nada de tratos. Y probablemente —aunque no con total certeza, pues los dioses de la valentía no ofrecen certezas— los neerlandeses habrían ahuyentado la Muerte del lado serbio; o mejor aún, por temor a ella habrían persuadido a los serbios de abstenerse de una limpieza étnica.

O eso es lo que opina la pequeña minoría dentro de la opinión pública neerlandesa que continúa sintiendo vergüenza por Srebrenica. Esa minoría tiene una queja todavía más grande, cuyas razones se asoman en el informe del Instituto. La queja es que los historiadores que crearon el informe y el grueso de la población neerlandesa no sienten vergüenza. Ignoran la *lotsverbondenheit.* No admiten, por ejemplo, una responsabilidad ética hoy en día hacia los sobrevivientes de Srebrenica. Ven las matanzas como un triste evento —del que los neerlandeses por fortuna lograron escapar— provocado principalmente por las otras naciones occidentales involucradas, por ejemplo, los canadienses de vuelta a casa o los pérfidos franceses. Un mal acuerdo comercial. Lo pasado, pasado. Los historiadores neerlandeses han descubierto una visión equilibrada, prudente, quizás un efecto del estilo holandés de hacer negociaciones, con su *Ja, mar*… («Sí, pero…»). Es una retórica burguesa aplicada a la guerra.

La valentía aristocrática tiene su momento. Lo que a veces se requiere es valentía, no prudencia, amor o fe. En 1996, François Jullien escribió un magnífico libro donde ensalza el antiguo (y moderno) concepto chino de triunfar en la guerra o en cualquier otro ámbito mediante una manipulación «corriente arriba» de algo que es incipiente; sin esperar a que sea necesaria la virtud heroica, «corriente abajo», cuando los sucesos se

precipitan con una fuerza incontenible. Jullien señala que una forma de vida así es prudente, eficaz, mas no heroica.[31]

El arte de la guerra, de Sun Tzu, es un libro que fascina a los hombres de negocios occidentales, quienes lo leen vorazmente durante sus vuelos. El libro no postula la valentía heroica como la virtud principal de un general o un presidente ejecutivo, sino una prudencia burguesa:

> Antiguamente, se consideraba hábiles estrategas a quienes eran capaces de vencer al enemigo con facilidad. Los buenos estrategas no merecían la fama ni por clarividencia ni por gallardía, ya que sus victorias estaban libres de toda incertidumbre.[32]

Esto no tiene nada que ver con gestos heroicos sino, como lo expresa Jullien, con «eficacia».

Por esta falta de heroísmo, sin embargo, «hay un precio que pagar […] Confrontar el mundo [al estilo griego y occidental] es una forma de liberarse de él… [Nos procura] la sustancia misma de historias heroicas y júbilo [aunque también tragedia, como apunta Jullien en otra parte, algo ausente en la tradición china]… A través de una resistencia podemos abrirnos paso hacia la libertad».[33] Jullien sostiene que los sabios chinos en el arte de la guerra buscaban explicar, con mayores detalles que Maquiavelo, cómo puede uno llegar a ser un tirano exitoso. Desde esta perspectiva, no es ningún accidente que la cultura que nos ha procurado las historias de Prometeo, Aquiles y Antígona sea la misma que nos ha otorgado una idea de libertad, si bien imperfecta en la práctica. La tragedia, la valentía desesperanzada, Roldán en el desfiladero de Roncesvalles, los neerlandeses si tan sólo hubieran actuado de ese modo en Srebrenica, representarían la elección del hombre libre.

[1] *Oxford Latin Dictionary,* 1982, «uirtus», «uir», «mulier».

[2] Por ejemplo, Tácito, *Germania,* 18: *Ne se mulier extra virtutem… putet*; 19, 30 (*virtutem numerare*: «confían en la valentía»); *pudicitia*, p. 19. Compárese con Plutarco, «Gaius Marius», parágrafo 19, sobre las mujeres de los ambrones, al parecer también *germani:* «armadas con espadas y hachas» soportan la batalla «hasta el final con un espíritu inquebrantable».

[3] Milton, *Paraíso perdido,* 5.772. No es ningún accidente que Dios use la misma frase un poco antes al augurar al Mesías (5.601).

[4] Conversación personal, octubre de 2003.

[5] Strauss, *Thoughts on Machiavelli,* 1958, p. 47.

[6] Mansfield, *Machiavelli's Virtue,* 1966, pp. 31, 36, y la última cita en p. 42. Las cursivas son mías.

[7] Mansfield y Tarcov, «Introduction», en Maquiavelo, *Discourses on Livy,* 1996, p. xxi.

[8] Davidoffy Hall, *Family Fortunes,* 1987, p. 229.

[9] Holmes, «Address», 1895, p. 265.

[10] Smith, *Lectures on Jurisprudence,* 1766, sección 300, p. 527.

[11] Homero, *Iliada,* 1.225-226 y 1.149.

[12] Weil, «The Illiad», 1940, p. 163.

[13] Herbert, *Still Life With a Bridle,* 1991, pp. 114-115.

[14] Homero, *Odisea,* 13.291-297.

[15] White, *Heracles' Bow,* 1984, cap. 1; *Filoctetes,* aproximadamente 409 a.C., línea 111, donde Odiseo afirma: «No hay por qué avergonzarse cuando se hace algo a fin de obtener un beneficio».

[16] *Njal's Saga,* aprox. 1275, sección 19, p. 73.

[17] Macaulay, «Horatius», 1842, estrofas 36-50, 57.

[18] T. Livio, *Ab urbe condita,* 2.10.9: *undique.* Por cierto, los testimonios arqueológicos sugieren que pese a los actos de heroicidad de Horacio, en realidad los etruscos lograron reconquistar Roma.

[19] Hanson, *Western Way of War,* 1989, p. 5.

[20] Hanson, «Land Warfare in Thucydides», 1996, pp. 606-607. Véase asimismo Hanson, *op. cit.,* cap. 4.

[21] Keeley, *War Before Civilization,* 1996, pp. 34, 189.

[22] McNeill, *Pursuit of Power,* 1982, p. 128.

[23] La fuerza de trabajo estadunidense en Servicios de Protección (cuadro 629, no incluye a los bomberos, valientes pero no agresivos) y en las Fuerzas Armadas (cuadro 542), en su mayoría hombres, ambos tomados de Oficina Nacional de Censos de Estados Unidos, *Statistical Abstract of the Unites States: 1992* (Government Printing Office, 1992).

[24] Nederlands Instituut, «Srebrenica: A Safe Area», 2002, pp. 5, 6.

[25] *Ibid.,* p. 3.

[26] *Ibid.,* p. 4.

[27] *Ibid.,* p. 6.

[28] *Idem.*

[29] *Ibid.,* p. 4.

[30] Citado en Emerson, «Napoleón», 1949, p. 367 (edición original 1850).

[31] Jullien, *Treatise of Efficacy,* 1996.

[32] Sun Tzu, *El arte de la guerra,* p. 132.
[33] Jullien, *op. cit.,* p. 197.

17. El anacronismo de la valentía burguesa

No soy un rey, no he asolado ningún reino…
¿No debería escuchar, mientras me acuesto en el polvo,
Los cuernos de la gloria retumbando sobre mis funerales?...
Dime, mientras me acuesto, que fui valiente.
Soplen ahora los cuernos de la victoria.

CONRAD AIKEN, «Tetélestai»

Hablamos de la guerra. johnson: «Todos los hombres se sienten humillados por no haber sido soldados, o por no haber estado en altamar […] Éste es un sentimiento universal, a pesar de lo cual no deja de ser extraño…» Tal era su manera de pensar en la calma frialdad de su estudio, pero siempre que se encontraba animado por la presencia de los demás, al igual que el intelecto de algunos filósofos se impregnaba de imaginación poética, él se dejaba contagiar por el entusiasmo que instila el esplendor del renombre.

JAMES BOSWELL, *Vida de Samuel Johnson,* 1778

Cuando Occidente puso por escrito sus antiguas historias de valentía, sus valores eran ya anticuados. He aquí otro problema del énfasis occidental y masculino en las agallas y la violencia; un problema, en suma, que rebasa su antigüedad real, sociológica. Los relatos sobre el tema que atraviesan la cultura occidental son falaces desde el principio.

A fin de cuentas son sobre todo hombres civilizados —que han adquirido una ciudadanía y tienen una vida desahogada en las ciudades— quienes pueden leer y escribir, y registrar los supuestos acontecimientos, no la aristocracia rural e iletrada que deja tales asuntos a sacerdotes y bardos y, en especial, a la posteridad. Desde luego, los escritos de los hombres civilizados del Mediterráneo tuvieron sobre todo audiencias no aristocráticas, las Multitudes de las ciudades-Estado griegas y la plebe de la República romana. Pese a ello, los textos que los jóvenes patricios y plebeyos estudiaban en la escuela representaban, como señalé, una virtud arcaica de una valentía física completamente aristocrática. Para los griegos fue Homero y para los romanos las traducciones y luego las imitaciones de Homero, por ejemplo, las de Ennio y Virgilio. Cicerón era abogado, no soldado. Empero, le confesó a su hermano que los versos de la *Iliada* donde Glauco repite las palabras que su padre le dijo al despedirlo de camino a Troya («Hijo mío, se siempre el mejor [*aristeuein,* compárese con aristocrático], el más valiente»[1]), capturaban bien sus «sueños infantiles».

Esto significa que nuestro vocabulario cultural para la principal virtud pagana en

Occidente no está conformado por primicias desde el frente, cualquier frente. El vocabulario del heroísmo burgués es sociológicamente inauténtico, reelaborado a lo largo de los siglos, tardío, secundario, sin un fundamento, como dicen los historiadores, en fuentes primarias. Homero imaginó una sociedad guerrera que había desparecido hacía mucho tiempo, unos cinco siglos atrás. Él mismo vivió en una cultura egea oriental, mucho menos caballeresca y más ordinaria que la que imaginó. Hanson escribe: «El cuadro resultante es un complejo mosaico que se extiende a lo largo de 500 años…; es posible que en modo alguno sea el reflejo de una sociedad histórica real».[2]

Suele pasar. Un poco después de Homero, en el siglo XVI a.C., un redactor en la tradición del Deuteronomio imaginó en retrospectiva al feroz nómada Josué de camino a las murallas de Jericó, mucho, mucho tiempo atrás, en el siglo XIII a.C., un poco antes de que Troya cayera. Si contamos a partir de la fecha real de la caída de Troya, el mítico Eneas habría muerto más de 1 000 años antes de que Virgilio lo imaginara como modelo de devoción arcaica. Beowulf, el príncipe de los skildingos, vivió, si acaso vivió, siglos antes de que sus primos cultos en la remota Inglaterra sajona establecieran una versión de su historia. En el siglo XII, Geoffrey de Monmouth compuso las historias caballerescas que Thomas Malory perfeccionó tres siglos después, en torno a cierto rey Arturo que al parecer vivió en Gales hacia el año 540 d.C.

Las sagas islandesas repiten el mismo patrón, en sus confines. El Gunnar histórico fue asesinado durante un cerco a su casa hacia (quizás exactamente) el año 990 d.C. y su aliado Njal fue quemado en un cerco similar alrededor del año 1011 (el sitio aún puede visitarse). Sin embargo, el autor de la saga, aun cuando da la impresión de narrar desde la escena misma de los hechos con una prosa controlada estilo Hemingway, estaba mirando en retrospectiva los acontecimientos desde el año 1275 más o menos, en una Islandia completamente cristianizada y comercial. Las sagas islandesas «deben verse más como novelas históricas que como historias», advierte R. I. Page. «Su autenticidad debe ponerse en duda a cada paso. Las historias vikingas deben sustentarse en sucesos más austeros.»[3] Hay quienes piensan que aún es posible sustentar las sagas como documentos de una tradición oral basada en hechos reales. Por el contrario, señala Jesse Byock, la visión de las sagas como libros escritos en prosa en cierta medida tiene su origen en el nacionalismo islandés del siglo XIX, que ansiaba ver en la composición de sagas a lo largo de siglo y medio no un simple registro escrito de antiguas tradiciones, sino «uno de los momentos literarios más poderosos en los anales de la historia», según las palabras de la cabeza del movimiento.[4] Compárese con los 200 años de debates en torno a la autoría de Homero.

En el caso de las historias de Josué o el rey Arturo es incluso más evidente que se trata de «novelas históricas». Las épocas remotas lo son doblemente:

Miniver maldijo los lugares comunes
Y miró con aversión un traje caqui;
Extrañó el carisma medieval
Y sus atavíos de hierro.

Desde luego, tampoco nosotros, los posmedievales, vivimos en sociedades bajo el designio de verdaderas aristocracias conformadas por guerreros. Por lo tanto, cabría preguntarse, ¿por qué las virtudes aristocráticas que definen a hombres así deberían seguir gobernando nuestro comportamiento ético? Es cierto: de todos los primeros ministros ingleses del siglo XVIII, sólo Walpole carecía de auténtica sangre aristocrática por ambos lados, paterno y materno.[5] Y también es cierto que el último gabinete británico que siguió teniendo una mayoría de aristócratas fue asombrosamente tardío: el de Gladstone en 1892. Treinta años después, en el gabinete de Bonar Law, aún había un número similar de aristócratas y plebeyos. En el de Thatcher de 1979, casi una cuarta parte aún provenía de la «nobleza terrateniente», si bien algunos tenían poco de haber sido reclutados. Sin embargo, incluso en esa nación obsesionada por el rango, los tiempos cuando eran importantes los verdaderos aristócratas han quedado hoy muy atrás. Se decía que el gabinete de Harold Macmillan de 1957 tenía más «antiguos estonianos» (políticos emigrados) que antiguos etonios.[6]

Siglos atrás los aristócratas ingleses y, más tarde, los escoceses habían detenido sus carnicerías homéricas y se habían vuelto a la agricultura, las mascaradas cortesanas y los juegos de mesa. De manera pasmosa, en el caso del cohorte nacido entre 1330 y 1479, la mitad de los varones mayores de 15 años dentro de las familias ducales inglesas —«los hermanos del rey», por ende la cumbre misma de la escala social— sufrió una muerte violenta, cayendo con valor en la Guerra de los Cien Años y las Guerras de las Rosas. La proporción de muertes violentas cae a una quinta parte para los nacidos durante las dinastías Tudor y Estuardo, y luego a aproximadamente uno de cada 20 para los nacidos durante la dinastía Hanover, quienes pelearon en las guerras éticamente restringidas del siglo XVIII. De manera sorprendente, la tasa de mortalidad asociada con la guerra alcanzó una vez más los niveles de la Edad Media debido a la participación de los hijos de los duques en la primera y segunda Guerras Mundiales. Así de atractiva es la fe en una valentía aristocrática, y tan licenciosa en términos éticos la guerra moderna.[7]

Casi todos en las democracias modernas hemos olvidado, por lo tanto, lo que es, literalmente, una «aristocracia». Los estudiantes universitarios en Estados Unidos creen que «clase alta» no es más que una fórmula elegante para decir «rico». Los estudiantes europeos, en especial los británicos, tienen menos dificultades para entender clases que asemejan castas. Los jóvenes estadunidenses comienzan a captarlo si se les pide pensar en el concepto europeo de «clase» como equivalente al de «color» en Estados Unidos.

Así, gran parte de los estadunidenses imagina a los Kennedy como «aristócratas»,

aun cuando los miembros más longevos mantienen una distancia de apenas dos o tres generaciones respecto a sus orígenes proletarios —el abuelo Kennedy del senador Edward fue pobre— y ninguno es soldado profesional. Es una metáfora. Desde finales del siglo XIX, profesores y artistas han hecho alarde de representar una «nueva aristocracia», aunque por mérito (afirman con modestia) y no por nacimiento, como si tal cosa existiera. Esta categoría falaz entre los demócratas habría desconcertado a un duque renacentista con un apellido con nueve siglos de antigüedad.

En el siglo XVI, cuando la nueva República neerlandesa echó, entre otros, a los duques y reyes españoles, su aristocracia perdió los mecanismos de actualización a través de nuevos ennoblecimientos. Los aristócratas que se quedaron, en la actualidad un grupo completamente cerrado, siguieron ejerciendo cierta influencia sobre los asuntos de la república, aunque sin dejar de ser cada vez menos. Empero, nadie en los Países Bajos confundió a la nueva clase de comerciantes ricos, los regentes, entrenados en contabilidad y lenguas clásicas, con aristócratas reales, entrenados en la violencia y el liderazgo.

El ingreso nada tuvo que ver en ello y sigue sin tenerlo. Cinco o más siglos después de los hechos sanguinarios que la llevaron a la cumbre, hoy persiste en lugares como Holanda y Suecia una aristocracia formada por unos cuantos miembros que viven en castillos modernos detrás de setos. Aunque hoy son demócratas, siguen poseyendo la confianza personal de los gobernantes hereditarios y no pocas veces persiguen una carrera militar. Mi amigo el economista Axel Leijonhvufvud (literalmente «cabeza de león») proviene de una familia así, de alto rango en la aristocracia sueca y descendiente de reyes norsos, provocando embeleso en una plebeya estadunidense de ascendencia noruega como yo.

Todos necesitamos ser valientes en la vida. Pero incluso nuestra valentía física no puede reducirse a una simple *virtù* aristocrática, si es que no queremos tener problemas con la autoridad. No puede ser homérica o incluso romana, y ciertamente tampoco puede estar chapada a la antigua, tamizada por las historias desde Homero a Hollywood. «¿Por cuánto tiempo —se preguntaba John Stuart Mill en 1869— una forma de sociedad y vida puede sentirse conforme con la moral diseñada para otra?»[8] Ése es mi principal interés aquí. A diferencia de aquellos que decidieron pelear imitando a la aristocracia en Srebrenica, la batalla del Somme, la escena del crimen o el incendio local, nosotros, los ciudadanos ordinarios y sin armas de Occidente, somos hoy en día urbanos, democráticos, liberales, pacíficos, burgueses e incluso mujeres. Tal vez deberíamos reconocer el hecho.

En suma, la palabra valentía y su ideología se han corrompido. Para definir su masculinidad, los hombres burgueses han adoptado en cambio las historias míticas de caballeros y cowboys. Las historias ayudan a construir identidades y, como sostiene

William Reddy, incluso emociones.[9] Por nuestra cabeza, en especial por la de los varones, desfilan una y otra vez historias aristocráticas de virtud en la tradición de la *Iliada*. Usted casi podría creer que los hombres burgueses de Europa, Japón o Estados Unidos fueron verdaderos reyes de Ítaca, o auténticos y perfectos caballeros gentiles de Inglaterra.

Piénsese en las profesiones de armas hacia 1800 en Inglaterra. Sin duda, Inglaterra era *une nation de boutiquiers*, en la trillada frase de Napoleón (trillada incluso antes de él: ya cité el uso que le dio Adam Smith en 1776). Sin embargo, Napoleón fue hijo de un hombre de negocios y burócrata, y él mismo un maestro de la prudencia. Era muy emotivo para despreciar a la *otra* nación burguesa que al final lo derrotó. En la época del almirante Nelson, de hecho era habitual que la marina británica no fuera aristocrática. Basta notar los orígenes de sus oficiales: el propio Nelson era hijo de un clérigo; el capitán William «Bounty» Bligh de un agente aduanal. Un siglo atrás, la igualmente insigne marina neerlandesa también fue igualitaria al seleccionar a sus *admiraals,* los Tromp y Van Dorp, entre los hijos de marineros comunes y aristócratas, ambos.

William McNeill observa que, a diferencia de los ejércitos, las marinas guardan una analogía con los comerciantes. No hay un civil que sea análogo a un ejército. La marina británica requería, por lo tanto, patrones mentales propios de las aventuras comerciales, por ejemplo, un cuidado extremo al aprovisionar la nave antes de zarpar, nunca perder una marea o maniobrar las bombas con energía durante una crisis.[10] Trabajo, trabajo, trabajo. Nada de quedarse simplemente a esperar la embestida salvaje. Como los ingenieros de la Marina Real de vapor, bajo cubierta con la brigada negra a cargo de las válvulas de presión, un oficial naval británico del siglo XVIII debía conocer muchas cosas y cumplir con un sinfín de tareas, y por lo tanto tenía permitido ser menos que gentil; un escocés no aristócrata, por ejemplo. Ser Jack Aubrey no es un mero asunto de valentía aristocrática.

De hecho, como Jack no deja de decir, es un asunto también de obtener un beneficio burgués con el botín. En *Persuasión* (1818), de Jane Austen, el capitán Wentworth rememora la balandra *Asp:* «Sabía que habíamos de irnos al fondo juntos o que gracias a ella yo sería alguien». Y luego respecto a su fragata: «¡Ah, qué gratos días aquellos cuando tuve el *Laconia*! ¡Cuán rápidamente hice dinero en él!»[11]

Pero Inglaterra esperaba que sus marineros, de origen burgués o no, cumplieran con su deber, definido en términos labriegos para la tripulación y en términos aristocráticos para los oficiales. No en términos burgueses. El almirante Nelson murió en Trafalgar porque eligió, como dictaba su deber de nuevo noble, permanecer en el alcázar a la vista de los francotiradores franceses, portando medallas que resplandecían en medio del vapor. Éstas son las tradiciones de hombres valerosos sobre el mar, como bien comprendió con tristeza un postaristocrático lord Jim. El hipotético marido ideal de Jane

Austen, reconocido su deseo de tener una esposa, es un oficial naval, honorable tras bambalinas sin duda de un modo muy gallardo, pero nunca demasiado elevado como un auténtico aristócrata. Dos de los queridos hermanos de Jane terminaron como almirantes, y uno más estuvo por un tiempo en el ejército. Incluso la burguesa Cartago habría crucificado literalmente a almirantes y generales que volvieran a casa con las manos vacías. La actitud de los neerlandeses en Srebrenica habría significado para un almirante británico en la nación de los tenderos un tribunal de guerra y una ejecución inmediata: para «aleccionar a otros», como describió Voltaire la ejecución en 1757 de un almirante británico que no cumplió con su deber.

El ejército del duque de Wellington estuvo asociado al mito aristocrático incluso más estrechamente y, a diferencia de la marina, fue, en términos sociológicos, una potestad aristocrática. En Waterloo, los oficiales genuinamente aristocráticos debían montar sus caballos con nobleza y hacer frente a los letales cañonazos, mientras que sus soldados labriegos y proletarios tenían permiso —no obligatorio— de tirarse al suelo.

De acuerdo con John Keegan, para la época de las Guerras Napoleónicas los oficiales del ejército, a diferencia de sus prototipos homéricos o medievales, no debían participar directamente en matanzas. Los marineros lo siguieron haciendo, con sables distribuidos por igual entre marineros y almirantes durante las crisis. Un capitán inglés en Waterloo, sin duda un experimentado cazador de ciervos y urogallos, se percató de que un granadero francés allanaba el corral que tenía órdenes de proteger, y «le pidió de inmediato al sargento Graham, que traía un madero mientras el capitán le *sostenía el mosquete,* que lo dejase, cogiese [de nuevo el mosquete]… y disparase al intruso». En cambio, el capitán habría aceptado con gusto sostener un duelo a muerte cuerpo a cuerpo con un *oficial* francés de su jerarquía. «Los únicos hechos de armas que merecían este nombre eran los desempeñados entre nobles, bien uno contra uno o en números aproximados (idealmente idénticos)», como equipos de *cricket*.[12]

El punto es que los hombres burgueses siguen tomando como modelo a guerreros aristocráticos o equipos de *cricket*. Para 1914, los ejércitos británicos y de otras naciones europeas habían dejado atrás la aristocracia literal y los cuerpos de oficiales del siglo XVIII. Esta transformación hizo posible la primera Guerra Mundial. Para entonces, aunque aristócratas en la imaginación, los oficiales tenían un origen burgués. Thorstein Veblen no se equivocó en esto: los valores de la aristocracia sobrevivieron en la imaginación de la burguesía.

En su profundo estudio sobre el éxito y el declive del *western* estadunidense, Jane Tompkins cita al creador de la versión relativamente clasemediera del género, Owen Wister, quien en 1895, siete años antes de *El virginiano,* escribió: «En audacia personal y habilidad con el caballo, el caballero y el cowboy no son sino un mismo sajón en atmósferas distintas». Tompkins comenta: «En el caso de Wister, identificar al vaquero

con el caballero de armas anglosajón, es la manera como un compositor de clase alta transformado en cuentista y con dudas sobre su independencia, puede afirmar una masculinidad robusta».[13] El concepto de Wister habría hecho reír al cuerpo de caballeros predominantemente normandos de Inglaterra, y el rey Arturo era en todo caso celta, no sajón. Como sea, el propósito es claro: apropiarse de nuestras antiguas historias de valentía y ponerlas al día.

Al igual que Teddy Roosevelt, su amigo y también un fanático del heroísmo, Wister conoció el Oeste en tanto paisaje, pero no pudo haber conocido a los guerreros samurái que imaginó porque éstos carecían de una existencia real. Su modelo no era la «realidad» sino las complejas ficciones desarrolladas en el popular género de la «novela por entregas» o «folletín». *Buffalo Bill, King of the Border Men* apareció por primera vez en diciembre de 1869 como una novela en fascículos. Edward Wheeler, el autor de la serie sobre Deadwood Dicks, describía su profesión como «novelista sensacional», según rezaban sus membretes; vivió en Filadelfia y jamás se aventuró hacia el Oeste mucho más de eso.[14] Wheeler escribió 33 folletines entre 1877 y 1884, el año de su muerte; luego, de manera póstuma, aparecieron otras 97 novelas firmadas con su nombre, hasta que la serie fue finalmente descontinuada en 1897. El autor de *Shane* (1949) reconoció que cuando escribió la novela «jamás había viajado al Oeste más allá de Toledo, Ohio».[15]

Los cowboys que inspiran el mito temprano y tardío efectivamente recorrieron el Largo Camino en Texas, Kansas y el Territorio Indio, durante un breve periodo en la década de 1870 y a principios de la década de 1880, antes de que las líneas ferroviarias del sur fueran ampliadas hacia el oeste, y después de esto trabajaron para los barones del ganado en Wyoming y Montana arreando terneros perdidos en los barrancos. Eran apenas unos 35 000. El número es incierto, pero en cualquier caso se trata de un porcentaje muy pequeño en relación con los aproximadamente 17 000 000 de estadunidenses que por entonces recibían un salario por su trabajo. En 1880, la industria ganadera del Oeste representaba una pequeña fracción del ingreso nacional: apenas 2%. Después de todo, la carne de res no representaba un porcentaje muy alto del gasto nacional; pregúntese cuánto de lo que gasta de su ingreso anual, incluso en medio su prosperidad de principios del siglo XXI, corresponde al porcentaje que el ganadero obtiene por la venta de carne de res. Además, sólo una pequeña cantidad de las reses habían visto el Salvaje Oeste. El ganado que se alimenta de maíz en los corrales de Iowa, no el que se alimenta de pastos en los ranchos abiertos de Montana, dominó la industria a partir de 1900 como muy tarde. Los trabajadores que cuidaban el ganado alimentado con pastos fueron relegados, dentro las categorías ocupacionales, al nivel más bajo de los jornaleros agrícolas. Eran proletarios, no aristócratas. Por lo general eran adolescentes, no hombres. Más de una cuarta parte era de color.

Los burgueses terratenientes que gobernaban los pueblos vaqueros mantuvieron a sus muchachos bajo un estricto control, quitándoles sus pistolas. El control de pistolas no es una idea reciente. Por ejemplo, el tiroteo real en el OK Corral, el 26 de octubre de 1881, tuvo que ver con Doc Holliday y los tres hermanos Earp, quienes, en su calidad de autoridades de Tombstone, intentaron decomisar las pistolas que los McLaury y los Clanton ostentaban de manera ilegal en el pueblo.

Un famoso estudio sobre los niveles de violencia en los pueblos vaqueros de Kansas descubrió que todos los asesinatos cometidos entre 1870 y 1885 sumaron apenas 1.5 por pueblo por temporada comercial, y pocos de éstos fueron el resultado de duelos al estilo *Shane*.[16] Es difícil sostener duelos a muerte con pistolas cuando los padres de la ciudad lo han desarmado. Menos de un tercio de las víctimas por arma de fuego en los pueblos vaqueros no hollywoodenses respondieron a la agresión. Muchas no estaban armadas, como sucedió por ejemplo con la esposa Caldwell, cuyo marido ebrio le disparó mortalmente en 1884. Bat Masterson, aterrador como ficción, jamás mató a nadie mientras residió en Dodge City. Al igual que el samurái, el caballero y el héroe homérico, el cowboy es una ficción tardía.

«Ficción» no quiere decir «una fantasía totalmente absurda sin la más mínima referencia al mundo real», al menos no en la mente de las audiencias masculinas de estas historias de valentía. Como apuntan Norris Lacy y Geoffrey Ashe en *The Arthurian Handbook:* «La forma como los narradores medievales [...] y sus audiencias veían el reino de Arturo se asemeja mucho al modo como la gente considera hoy en día el Salvaje Oeste [...] Como el Salvaje Oeste [la Gran Bretaña de Arturo] era un territorio imaginario, aunque sus creadores habrían negado que la suya fuera una simple invención infundada».[17] La afirmación de que una ficción trata sobre algo que alguna vez aconteció realmente tiene relevancia para los hombres que la leen, por ejemplo, los hombres que leen las novelas de espionaje de Tom Clancy y las usan para interpretar los encabezados del día o para cerrar su siguiente negocio. En su introducción a una edición del libro de Walter Van Tilburg Clark, *El incidente Ox-Bow* (1941), el intelectual Clift on Fadiman afirma: «Cabe recordar que el entorno del que surgió el *western* alguna vez fue una realidad, que *hubo* un Salvaje Oeste, que los tiroteos *fueron* una costumbre».[18]

No realmente. La sangre que derraman los folletines, luego llevada a las novelas *western* maduras y más tarde a los *westerns* cinematográficos, con peculiar profusión en los spaghetti *westerns* en el ocaso del género, fue un instrumento literario y económico, no una estadística sociológica. Los jóvenes y adultos de la década de 1870, como los de la década de 1970, tenían que ser persuadidos de dar vuelta a la página y comprar la siguiente novela de la serie, o ir al cine. «Cien muertos en dos capítulos», se mofaba el *Atlantic Monthly* en 1879.[19]

En la última página de su primera novela sobre Deadwood Dick, ambientada en la

Dakota del Sur (1877) de su época, Wheeler —recuérdese: vivía en Filadelfia— añade «unas cuantas palabras para cerrar *este más que verdadero romance* de vida en los Montes Negros». Ahí nos informa qué fue de los personajes después de la trama, por ejemplo, Jane Calamidad, alguna vez la prometida de Dick y su compañera de peleas, quien «aún continúa en los Montes». «Y sombrío y reservado [nótese esto: cero palabras], recorre la tierra del oro, a la cabeza de una banda de intrépidos jinetes sin ley, un joven vestido de negro, quien, debido a su inigualable audacia, se ha ganado, y con toda justicia, el nombre: Deadwood Dick, el Príncipe del Camino.»[20]

Lo que Robin Hood fue para los señores feudales, Deadwood Dick, Jesse James, Bonnie, Clyde y demás héroes sin ley lo fueron para el capitalismo estadunidense, al menos en historias y canciones. En la realidad sociológica, James y sus secuaces fueron los hijos de ricos esclavistas de Missouri, quienes tras la Guerra Civil se sumaron a la resistencia guerrillera contra la Unión y la abolición. El historiador James McPherson señala que «la cruda realidad es que Jesse gastó mucho de su dinero mal habido en finas carnes de caballo y apuestas», y no saldando las hipotecas de los granjeros pobres o participando en otros gestos protosocialistas.[21]

No queda claro a qué se refiere Wheeler cuando asegura que su historia de jinetes es «más que» verdadera. Pese a su retórica reporteril, en realidad no lo fue. Los hombres y jóvenes que leían los folletines no deseaban pura fantasía, ciencia ficción, por así decirlo, pues deseaban verse reflejados en las ficciones, de modo que éstas acabaran negando su carácter ficcional. El cowboy de color, Nate Love, llegó a afirmar que él era el «verdadero» Deadwood Dick, y como éste hay muchos ejemplos de cómo la vida imita al arte, desde James Fenimore Cooper hasta los cowboys urbanos a las afueras de Dallas.

Fueron realmente excepcionales los duelos que en efecto tuvieron lugar en las calles de Dodge City. Los caballeros medievales celebraban justas de vez en cuando, aunque no demasiadas o se habrían matado entre sí al estilo Monty Python. En general, los samuráis rechazaban, bajo juramento, realizar ejecuciones en un arranque de ira. E incluso en la Florencia comercial del siglo XVI, la *virtù* del escultor Cellini, quien no era aristócrata, fue responsable de numerosas víctimas en duelos y otras reyertas. Sin embargo, la imagen de los duelos letales como una costumbre, la forma como los Hombres Reales pasaban sus días, no corresponde con la verdadera historia de las épocas antiguas.

Saque las cuentas. Si una población de hombres aristócratas participara en duelos letales N número de veces durante cierto periodo de tiempo, al final, obviamente, sólo sobreviviría (1/2) N. Dije duelos «letales», cuerpo a cuerpo. Si dichos duelos tuvieran lugar semanalmente, como podría inferirse de ver *La ley del revólver* en la televisión, entonces al final de una temporada de 10 semanas en televisión una aristocracia de 10 000 valerosos cowboys quedaría reducida a tan sólo 10 hábiles tiradores (muy) rápidos

para desenfundar.

Ya me entiende. Auténticos duelos a muerte más de una vez cada 18 años aproximadamente acabarían impactando negativamente incluso las tasas de nacimiento preindustriales de 4% de la población existente en un año. Y puesto que la gente fallece también por otras causas, una tasa mucho menos frecuente de asesinatos heroicos —una vez, digamos, a lo largo de toda una carrera de nobles duelos con espadas o pistolas— destruiría la clase social que se entregara a ello. He aquí la razón de que los desafíos cuerpo a cuerpo sean ceremoniales y no letales entre los mamíferos. Si los ciervos realmente se mataran entre sí cada primavera a las tasas que sus fingidas agresiones parecen prometer, no sobreviviría una sola especie de venados. El mismo argumento, sólo que al revés, fue la gran intuición de Darwin, tomada del economista Malthus, de que en un mundo de escasez la clase proliferante *necesita* ser mermada, y por lo tanto debe pelear a muerte por comida y sexo.

El suicidio de una clase parece de hecho caracterizar estos días a los miembros de las pandillas de Filadelfia, cuyos modelos son tomados de la televisión cultural, y casi lo hizo en el caso del ducado inglés durante las Guerras de las Rosas. En Shakespeare, el Obispo de Carlisle profetiza atinadamente que en un imaginario año 1399: «La sangre de Inglaterra fertilizará las tierras… y esta nación será llamada / Gólgota, la comarca de las calaveras».[22] Pero las matemáticas demuestran que sólo en la teoría romántica puede la valentía que desafía a la muerte convertirse en la virtud que la sociedad más invoca, excepto en los servicios de emergencia o en un campamento militar real, e incluso en tales casos sólo en una ocasional e inminente crisis.

Esta ficción cumple desde luego una función cultural. En particular desencadenó en una época democrática la súbita irrupción de ejércitos masivos: 1861-1865, 1914-1918, 1939-1945. En tiempos de paz le permitió al hombre sobrecivilizado del tardío Imperio romano, de la Europa ilustrada antes de la Revolución o de Estados Unidos a finales del siglo XIX, sacarse de encima, al menos en la imaginación, las faldas femeninas y la autoridad sacerdotal; y sacarse de encima un mercado internacional urbano y nada heroico que se apoderó de su virilidad en un instante de estruendosa euforia sobre el piso de la Bolsa.

Tal como los salteadores de caminos o los Rob Roys de las primeras novelas de aventura inglesas, «Deadwood Dick y [el] Jesse James [de ficción] —escribe Bill Brown (coincidiendo en ello con Michael Denning)— impugnaron la ideología dominante, la intrusión del capitalismo avanzado […] Los hermanos James alcanzaron un estatus icónico como una fuerza que podía obstruir el éxito de los capitalistas (los bancos) y las instituciones modernas (el tren)»; si bien el héroe de la ulterior versión *burguesa* del *western* que Wister iniciara con *El virginiano*, levanta una huelga y protege el capital del dueño al estilo de John Wayne en *Río Rojo*.[23]

[1] Citado en Everitt, *Cicero,* 2001, p. 46. Everitt reproduce la traducción de Fagles, *The Iliad,* 1990, p. 202, cuyo «hijo mío» no aparece como tal en el original griego (6.208), si bien captura el espíritu del pasaje.

[2] Hanson, *Western Way of War,* 1989, p. 41.

[3] Page, *Chronicles of Vikings,* 1995, p. 25.

[4] Byock, *Viking Age,* 2001, pp. 149-158.

[5] Langford, *Polite and Commercial People,* 1992, p. 34.

[6] Cannadine, *Decline and Fall,* 1990, apéndice B, p. 711, y discusión pp. 206-222.

[7] Hollingsworthm «A Demographic Study of the British Ducal Families», 1957, cuadro 3.

[8] Mill, *Subjection of Women,* 1869, p. 43.

[9] Reddy, *Navigation of Feeling,* 2001.

[10] McNeill, *Pursuit of Power,* 1982, pp. 104-105.

[11] Austen, *Persuasion,* 1818, pp. 73, 74.

[12] Keegan, *El rostro de la batalla,* 2013, pp. 202, 346 (edición original 1976). Las cursivas son mías.

[13] Tompkins, *West of Everything,* 1992, pp. 145, 146.

[14] Bill Brown, *Reading in the West,* 1997, p. 269.

[15] Schaefer, «Interview», en Schaefer, *Shane,* ed. J. C. Work, 1984, p. 278.

[16] Dykstra, *Cattle Towns,* 1968, pp. 146, 148, 143.

[17] Lacy y Ashe, *The Arthurian Handbook,* 1997, pp. 3-4.

[18] Fadiman, «Introduction», en Van Tilburg Clark, *The Ox-Bow Incident* (1941), 1942, p. vii.

[19] Citado en Brown, «Reading the West», 1997, p. 2.

[20] Wheeler, *Deadwood Dick,* 1877, pp. 357-358.

[21] McPherson, «Confederate Guerrilla», 2003, p. 21.

[22] Shakespeare, *Ricardo II,* 4.1.128, 134-135.

[23] Brown, «Reading the West», 1997, pp. 35, 38, 40.

18. La valentía taciturna versus lo «femenino»

> Beauvoir articula el proceso por el que las mujeres, al aceptar vivir cómodamente dentro de las fantasías masculinas, se colocan en una posición de falsedad permanente […] Los hombres se sienten traicionados todo el tiempo, sin apoyo […] y es que cuando la fantasía gobierna la percepción, la verdad se muestra como una blasfemia […] Entendida como Objeto, la mujer puede quedar exenta de la pesada carga que soportan los Sujetos primarios sólo si sufre constantemente el deshonor de una doble traición personal […] A menudo [la mujer] acepta sumisamente toda clase de acuerdos injustos en castigo por representar falsedad y fragilidad.
>
> ANNE HOLLANDER, 1999

Jane Tompkins argumenta que el lenguaje mismo es un enemigo: «Los *westerns* tratan con desprecio a los vendedores y los políticos, cuyo oficio gira alrededor del lenguaje».[1] Esto sucede aun cuando el lector implícito de esos *westerns* sea un hombre que en realidad se gana la vida usando palabras. El Rebelde cómico en la película *Shane* alardea en voz alta y dando tumbos, con una valentía que carece de templanza, y sabemos, apunta Tompkins, que está condenado al fracaso (en el libro en el que se basa el filme destaca menos y su falta de taciturnidad es menos exagerada). Tompkins escribe: «Es Shane el hombre que profiere palabras entrecortadas con los dientes apretados, quien eliminará al pistolero contratado».[2]

La taciturnidad no es perceptible en los héroes homéricos. A fin de cuentas son helenos, adictos al discurso persuasivo. El índice de discursos que Stanley Lombardo incluye en su traducción de la *Iliada* contiene alrededor de 600 entradas. No se trata de simples ocurrencias ingeniosas («Un chico tullido vendedor de periódicos que se las quitó»),* sino de ejercicios avanzados de persuasión, unos 25 por libro, un largo interludio vociferante cada 30 líneas más o menos.[3] Los caballeros de la Mesa Redonda, de acuerdo con Mallory, también vociferaban bastante. Quizá sea algo específicamente romano y romanizante, revivido en el siglo XIX en un tipo particular de caballero de la alta burguesía, a fin de exigir, por así decirlo, una conducta lacónica a nuestros héroes.

Mary Beth Rose sugiere que un nuevo «heroísmo de la *resistencia*», burgués e incluso femenino, tiene lugar en los comienzos modernos del heroísmo aristocrático de la acción.[4] Junto con Norbert Elias, Rose señala que el Estado-nación necesitaba monopolizar la violencia. Tal como los pueblos vaqueros de Kansas desarmaban a sus cowboys, los Tudor y Valois desarmaban a sus barones. En *Paraíso recobrado*

(publicado en 1671), observa Rose, Cristo deja de ser el guerrero osado del sexto libro de *Paraíso perdido,* para convertirse en un héroe taciturno. Sus victorias contra Satán, quien lo tienta en el desierto, consisten en *negarse* a elaborar discursos, como sucede al final del primer libro en tres líneas de un «me da igual» de niña bien con las que desestima el locuaz llamado de Satán, en 25 líneas, a hablar «al menos» (1.485). Tras el laconismo de Cristo, el propio Milton introduce una asombrosa media línea: «No añadió nada más» (1.497), que encarna la noble —es decir, romana— negativa de Cristo a hablar. Satán, el gran parlanchín y osado aventurero, se siente completamente desconcertado: «¿Qué *haces* en este mundo?» (4.372, las cursivas son mías). Y en otro pasaje:

> Perplejo y preocupado por tan escaso triunfo
> Se quedó el Tentador sin saber qué decir,
> Descubierto en su fraude y de sus esperanzas
> Expulsado, y aquella seductora retórica
> Que refinó su lengua y que venciera a Eva
> Muy escasa y perdida aquí.[5]

Elocuente para la Comunidad Británica de Naciones y la poesía inglesa, Milton desdeña aquí la retórica, sumándose con ello a muchos hombres de letras e intelectuales del siglo XVII, desde Bacon y su ataque a las metáforas con metáforas —así como Descartes, Pascal, Hobbes, Spinoza— hasta Newton, quien entreteje una hipótesis elocuente tras otra mientras declara *Hypotheses non fingo,* «No [me digno simplemente a] entretejer hipótesis».

Para finales del siglo XVIII, por ejemplo en la *Flauta mágica,* el carácter taciturno ya ha sido elevado a la esencia misma de la masculinidad. La única prueba que el héroe de la ópera debe superar para unirse al club de hombres masones es mantener la calma frente a las tentaciones de mujeres locuaces. Ningún acto de heroísmo; ningún combate espada en mano: basta resistir como un romano hermético. El libretista de Mozart subraya una y otra vez que el silencio es el emblema del heroísmo de Tamino, el mismo que no pocas veces su graciosamente parlanchín y poco aristocrático compinche Papageno tiene problemas para exhibir. Que Tamino es un príncipe de sangre es algo que también se enfatiza. En cambio, un simple comerciante *debe* hablar si es que pretende hacer negocios.

Un siglo y medio después de Mozart, *Shane* sigue anhelando encontrar en el pasado una aristocracia imaginaria de romanos taciturnos y no comerciales. De acuerdo con E. Countryman y E. von Heussen-Countryman, la película «ve el comercio como un problema». El propio caballero solitario Shane está dispuesto a unirse al granjero Joe Starret —un hombre de Cincinnati que finalmente se vio obligado a dejar las armas—, en una escena conmovedora en la que juntos quitan un tocón, «creando literalmente un lazo

con la tierra de Joe». Pero es un esfuerzo honesto, sin palabras; producción directa con fines de subsistencia, no los artilugios, equívocos e interminables regateos de Ryker y su pandilla de capitalistas.[6]

Al comienzo de la película, cuando Ryker pide a Shane se pase del lado comercial, el caballero responde: Ningún trato. La novela de Jack Schaefer de 1949 es en algunos respectos menos anticapitalista que la película de George Stevens de 1953. La oferta que Ryker hace a Shane aparece en la novela más adelante que en la película, en el capítulo 12 de 16, y por lo tanto es menos tentadoramente corrupta: hace tiempo ya que Shane se convirtió en un Lancelot entre los rancheros. En la novela, Starrettes más persistente que en la película en sus planes económicos para el rancho, y como un pequeño burgués es más crítico de la figura de Ryker. Por cierto, Ryker se llama «Fletcher» en la novela, y al respecto me pregunto si algún ingenioso guionista de ascendencia neerlandesa no habrá querido evocar la palabra holandesa *rijker, «* rico», cuya escritura a mano es justo *ryker*. En todo caso, Ryker/Fletcher se dedica, afirma Starrett, a «negocios malos» y es un «despilfarrador»: el tipo de discurso prudencial que un burgués estadunidense leería con agrado en 1949.[7] Compárese con las novelas de detectives de John D. MacDonald y su veneración por la eficiencia pragmática.

Tanto en la novela como en la película figuran hombres de clase media. El propietario de la cantina y el almacén general es un Buen Burgués. Pero también los hay malos. La novela contiene una escena de cinco páginas donde el aristocrático Shane y el pequeño burgués Starrettresultan ser más astutos que el «vendedor itinerante o mercader» que intenta cobrar más de la cuenta por un nuevo arado. En una novela más cruda, el vendedor habría tenido un nombre judío o habría sido de Oriente, o ambas cosas.

A Shane no le interesa convertirse para siempre en un trabajador asalariado, o lo que quizás es más decisivo, reprime con templanza su deseo de volverse un adúltero Lancelot para la reina Ginebra, en la figura de Marion Starrett. Al final monta en su caballo y vuelve a sus andanzas caballerescas —le dice a Joey: «Un hombre tiene que ser lo que es»—, dejando a cargo a los labriegos. Lo mismo hacen los tres sobrevivientes en la película japonesa de cowboys, *Los siete samuráis* (1954), basada, según el director Kurosawa, en *westerns* estadunidenses como *Shane*. Lo mismo hacen también los tres sobrevivientes en el refrito estadunidense que le devolvió el gesto a Kurosawa con samuráis-cowboys: *Los siete magníficos* (1960). George Stevens, el director de *Shane* (su único *western*), alguna vez afirmó sin tapujos que su héroe tenía matices de la caballería medieval.

Todos los *westerns* los tuvieron, por ejemplo, la película de Stanley Kramer, *Solo ante el peligro* (1952). La burguesía persigue metas económicas, la Prudencia Sola, a fin de «mantener la decencia del pueblo, *mantenerlo en crecimiento*», como lo expresa de manera categórica el personaje de Thomas Mitchell. En su elocuente y decisivo discurso

en la iglesia, Mitchell sostiene —el argumento nos toma por sorpresa, considerando las convenciones del género— *no* que un hombre debe hacer lo que se supone que debe hacer, lo cual conviene a la fórmula aristocrática, ducal, sino que, en virtud de que algunos inversionistas del norte del estado tienen contemplado invertir en el pueblo y, por lo tanto, a fin de mantener las cosas en paz y comerciales, el personaje de Gary Cooper, el extrovertido *sheriff,* debe abandonar el pueblo sin enfrentar a los villanos en un duelo.

Ni en esa escena ni en ninguna otra a lo largo del filme, el *sheriff* encuentra la elocuencia que le permita explicar su deber caballeresco de quedarse y pelear; no a la gente en la iglesia, no a un pueblo burgués, ni siquiera a su nueva esposa cuáquera, el personaje de Grace Kelly. Al final es su esposa quien pelea, a muerte. En la Guerra Fría todos necesitábamos hacerlo, incluso los cuáqueros. Compárese la inversión de los papeles antes de que el anticomunismo echara raíces. El John Wayne de *El ángel y el pistolero* (1947) se convierte al final en un pacifista por influencia de su esposa. Después de todo, en 1947 los estadunidenses seguían deponiendo sus armas. Seguro de la victoria en las elecciones de 1948, Thomas Dewey rehusó con nobleza usar la carta anticomunista, la misma que a partir de entonces se convirtió rápidamente en la única carta ganadora en la política estadunidense.[8] Pero el asunto es complejo: *Solo ante el peligro* fue concebida como una película antiMcCarthy, e inspiró respuestas de derecha del mismo John Wayne.

Sin embargo, como el noble Tamino y el noble Shane, Gary Cooper desdeña usar palabras persuasivas. No es un político. Es revelador que *Solo ante el peligro* sea la película favorita de los presidentes de Estados Unidos, como se desprende del número de veces que se ha proyectado en la Casa Blanca (Clinton la vio 30 veces). La figura de Gary Cooper/el presidente corresponde a la de un empleado de la burguesía, si bien es muy distinta a éstos, como lo son los taciturnos aristócratas empobrecidos en *Los siete samuráis* y *Los siete magníficos.* Ya en 1910, cuando el mito del *western* comenzaba a aburguesarse y ganar respeto, el folclorista John Lomax marcó la pauta: «Intrépido, temerario, tan gentil con una mujer pura como el rey Arturo, [el cowboy] es en verdad un caballero del siglo XX».[9] Ese «temario» debió preocupar a los estadunidenses. En cualquier caso no a un capitalista.

Para los autoproclamados caballeros del mundo burgués, el otro enemigo, aparte de los capitalistas parlanchines, eran las fastidiosas *mujeres,* que leían la Biblia, iban a la iglesia, bebían agua y no paraban de hablar. Como señala Peter French: «Una buena parte del discurso en los *westerns* se debe a mujeres», quienes no reciben ningún crédito por ello.[10] Tompkins observa que la protagonista en la versión de 1957 de *Duelo de titanes,* el personaje de Jo Van Fleet, está ahí simplemente para absorber la deshonra, purificando así a sus amantes mientras se preparan para la batalla: Burt Lancaster en el papel de

WyattEarp y Kirk Douglas en el de Doc Holliday. «Sus [pacíficas] palabras son siempre en vano, un relleno, menos que nada, otro signo de su degradación.»[11] Palabras y mujeres, dicen los cowboys, son una combinación letal. Primero pistolas, luego discurso.

El sentimiento es añejo; se remonta a los inicios de la historia moderna de una emancipación alternada con reacción. En esto, *La flauta mágica* es despiadadamente misógina. El guion pone claramente de manifiesto el género de la nostalgia aristocrática al presentar el fracaso del plebeyo Papageno como hombre, excepto como uno de apetitos inferiores. Papageno es incapaz de alcanzar el estándar masónico/ *Shane*: ser «resuelto, tolerante y *discreto*». En cierto momento, no si asombro, se le escapa: *Ich wollt, ich war ein Mädchen,* «Me habría gustado ser una muchacha». Y más adelante le pregunta a Tamino en tono lastimero: «¿Acaso no puedo estar quieto cuando debo? ¡Sí! Soy hombre cuando se trata de negocios [*Unternehmen:* "proyectos" "empresas"]».[12] Pero no lo es. Compárese con Sancho Panza; aunque el personaje no aristocrático de Mozart no presenta asomo alguno de ironía antiaristocrática, y el personaje de Sancho, situado en 1614, no contiene ningún elemento femenino. Para 1791, el mundo de género había cambiado en Europa.

Un siglo después había cambiado de nuevo. La literatura estadunidense posterior a 1900 da vida a una reacción burguesa y masculinizada contra la religiosidad femenina y los derechos de la mujer. Esto se aprecia en los *westerns,* en las insensibles historias de detectives, en las imitaciones literarias del artículo periodístico de fondo: Zabe Grey, Dashiell Hammett, Ernest Hemingway. «No me gusta la elocuencia», decía el primer héroe insensible de Hammetten 1924, el Agente de la Continental (en alusión a la Agencia Continental de Detectives). «Si perforarte el pellejo no es suficientemente efectivo, es tedioso, y si es suficientemente efectivo entonces revuelve tus pensamientos.» Como lo expresa Claudia Roth Pierpont, una retórica antirretórica fue la estrategia que el hombre insensible imaginó para evadir «el imperativo femenino frente al cual Hammettse definió a sí mismo: la imperiosa necesidad de sentir, conectarse y hablar, hablar, hablar».[13]

Hablar, hablar y hablar es también un imperativo negro en Estados Unidos, opuesto al ideal aristocrático, romano y burgués de la taciturnidad. En Ralph Ellison o Zora Neale Hurston, los hombres se parecen mucho a griegos áticos por su elocuencia: «Grandes narradores de escenas […] usando como lienzo algún aspecto de la realidad». En *Their Eyes Were Watching God* (1937), Jamie se queja de su esposo Jody, el alcalde: «Siempre estás afuera, hablando». Él responde: «Desde un principio te dije que quería que mi voz se escuchara muy alto. Y deberías alegrarte, porque eso te hace una gran mujer».[14] En el libro, las mujeres forman un coro griego para la elocuencia de los hombres hasta adquirir una voz propia.

El discurso prohibitivo y el voto femenino —olvidémonos de los negros— se atoran

en el buche de muchos hombres estadunidenses, como sucedió antes con la domesticación del varón burgués, subordinado al «ángel del hogar». «Durante casi todo el siglo XIX —señala Tompkins—, los dos lugares que las mujeres podían considerar como suyos dentro la estructura social fueron la iglesia y el hogar. Los *westerns* no contienen ni uno ni otro […] En la imaginación, los hombres gravitaban alrededor de un universo sin mujeres.»[15]

Piénsese en Teddy Roosevelt, el frágil (y aristocrático) niño que adopta una ardua vida *western* con adusta hombría. Tras la repentina muerte en la misma semana de su primera esposa y su madre, Roosevelt se llevó sus lamentaciones lejos de casa y la iglesia, y se convirtió en un neerlandés neoyorquino en Dakota acompañado de otros espléndidos colegas que le disparaban a todo lo que se moviera. De hecho, Roosevelt había sido compañero de clase de Owen Wister en Harvard; *El virginiano,* publicada en 1902, está dedicada a él. H. W. Brands escribe que la inmensa y buena fortuna de Roosevelt «habría de alcanzar plena madurez cuando Estados Unidos tenían una particular debilidad por los héroes románticos».[16]

Roosevelt escribía profusamente sobre las novelas que él mismo creaba, del mismo modo que su contemporáneo más joven Winston Churchill. Desde luego, Churchill era un verdadero aristócrata, primo hermano del noveno Duque de Marlborough, sobrino del sexto Conde de Airlie, y testigo consternado en la Gran Bretaña, como Roosevelt lo fue en Estados Unidos, de la decadencia de «una pequeña y seria clase gobernante».[17] Roosevelt escribió en seis volúmenes *The Winning of the West* (1889-1896), obra que junto con la conferencia magistral que Frederick Jackson Turner dictó ante la Asociación Estadunidense de Historia en la Feria Mundial de Chicago de 1893, ayudaron a crear el ambiente de nostalgia por una frontera perdida de verdaderos hombres. La historia de Roosevelt sobre la marina de Estados Unidos al mando de John Paul Jones y Oliver Hazard Perry fue todo un clásico durante varias décadas. En el segundo año de su presidencia aparecieron sus obras completas en 14 volúmenes: 14 gruesos volúmenes de su propia autoría, y no simples documentos burocráticos escritos por otros. Era un hombre de muchas palabras. Escribía alrededor de 10 cartas al día, 150 000 en total, mientras Holmes, a quien asignó a la Suprema Corte, consiguió escribir apenas unas 10 000.[18] Belicoso, luego pacifista; desafiante, luego negociador; concertador en caso de huelga, Roosevelt hablaba, hablaba y hablaba desde cualquier púlpito a su alcance.

A principios del siglo XX, en especial en Estados Unidos antes de que Hemingway masculinizara la ficción estadunidense, los hombres de letras activistas vivían atrapados con zozobra entre un discurso femenino y una acción masculina: hablaban con suavidad, pero deseaban ser reconocidos por su mano dura. Así lo expresó William Carlos Williams en 1913:

Primero él dijo:
Es la mujer en nosotros
Quien nos hace escribir
—Reconozcámoslo—
Los hombres permanecerían callados.
No somos hombres
Por lo tanto podemos hablar
Y estar conscientes
(de ambas partes)
Erguidos por la sensualidad
Según corresponda a la precisión.[19]

A propósito de Robert Frost, quien masculinizó el estilo *poético* estadunidense, Guy Rotella escribe: «Los poetas varones nacidos en la Época Dorada se enfrentaron […] a una sociedad dominada por los negocios [al considerar que] el trabajo que habían elegido era todo menos trabajo y ciertamente no un trabajo para hombres».[20] Más o menos por la misma época, citando un manifiesto imaginario para el Escritor de *Muerte en Venecia* (1912), Thomas Mann señaló: «Nosotros, los poetas […] podemos ser héroes y disciplinados guerreros a nuestro modo, y no obstante nos parecemos a las mujeres, pues lo que nos enaltece es la pasión y nuestro deseo no deja de ser el amor: nuestro anhelo y nuestra vergüenza».[21]

En la mente de literatos menos sutiles que Frost o Mann, por ejemplo Teddy Roosevelt, el trabajo que no es trabajo debía manifestarse al final en todo su esplendor, con una verbosidad poética casi varonil que desemboca en una violencia indiscutiblemente varonil, mientras las mujeres lanzan vítores desde la ventana del castillo, como en los antiguos relatos de caballería, las «espléndidas guerritas» del imperialismo, la «carga del hombre blanco», el ataque a las Colinas de San Juan; exitoso, desde luego, con el bravo coronel a caballo sano y salvo, como un juego de hombres. Los cuatro hijos de Roosevelt sirvieron en el ejército en Francia —como sucedía con los hijos, ya lo dije, de las familias ducales británicas, *noblesse oblige*— y uno obtuvo la Croix de Guerre.

El anciano Roosevelt se sintió destrozado cuando el más joven de sus hijos, su querido y conflictivo Quentin, encontró su suerte en algún lugar en medio de las nubes. ¿Es de *esto* de lo que se trata la guerra, un hijo valiente que en serio pierde la vida? En agosto de 1918, a tres meses todavía del armisticio, escribió: «Es realmente terrible saber que pagó con su vida, y que mis otros hijos podrían pagar con su vida, por intentar poner en práctica lo que prediqué». Pero Roosevelt tuvo la suerte de su lado. El resto de sus hijos sobrevivió a la guerra y él murió en 1919, antes de que el evidente fracaso de la paz devaluara el sacrificio romántico.[22]

Después de 1916, después de las batallas de Verdún y el Somme, al menos los intelectuales habían comenzado a poner en duda la vieja mentira. La cultura

convencional se aferró a ella. Al subir por las escaleras que conducen a la sala de lectura de la Biblioteca Widener en Harvard, usted tropieza en el rellano con dos gigantescos murales, estilo Rubens, pintados por John Singer Sargent un poco antes de su muerte en 1925. Uno lleva la siguiente inscripción: «Cruzaron el océano cruzados ansiosos de ayudar a la naciones que peleaban por una causa justa»; el otro: «Gloria a aquellos que con fe ardorosa estrecharon muerte y victoria en un abrazo». Morir por la patria es placentero y correcto.

El romance del héroe homérico se diseminó en la literatura estadunidense durante la época de Roosevelt. Por supuesto sus raíces se remontan a los *Leatherstocking Tales* de Cooper (1823-1841). Piénsese en la exquisita actuación de Daniel Day Lewis en la película *El último de los mohicanos.* Persiste hasta la fecha en la lectura convencional y pedestre de los hombres burgueses. En las primeras páginas de la novela de Zane Grey, *Los jinetes de la pradera roja* (1912, desde entonces no ha dejado de publicarse de manera ininterrumpida), Bern Venters rechaza las prolijos intentos de Jane Withersteen para llegar a un acuerdo, y le exige que le devuelva sus pistolas, luego de que un forajido que pasaba por ahí lo salvara de una golpiza humillante: «¡Cállate! No me hables más de misericordia o religión; a partir de hoy. Hoy, este misterioso arribo [del forajido] me hizo un hombre aún, y ahora ¡moriré como hombre!… Entrégame mis pistolas.» Venters desarma a la mujer impidiéndole *hablar*. Tompkins cita el pasaje y al respecto señala: «En Venters, los varones estadunidenses reconquistan su hombría de las mujeres cristianas que los mantenían subyugados».[23] Con palabras.

[1] Tompkins, *West of Everything,* 1992.

[2] *Idem.*

[*] Hammett, *El halcón maltés*, p. 136. [T.]

[3] Homero, *Iliada,* trad. Lombardo, 1997, pp. 506-513.

[4] Rose, *Gender and Heroism,* 2002, p. xii.

[5] Milton, *Paraíso recobrado,* 2007, 4.1-6 (edición original 1671).

[6] Tompkins, *op. cit.,* pp. 51, 52; Countryman y Von Heussen-Countryman, *Shane,* 1999, pp. 15, 17.

[7] Schaefer, *Shane,* 1949, pp. 72-73, 82.

[8] Richard Fried, «Operational Polecat», 2002, y «Voting Against the Hammer and Sickle», 2003.

[9] Lomax, *Cowboy Songs,* 1910.

[10] French, *Cowboy Metaphysics,* 1997, p. 32.

[11] Tompkins, «Me and My Shadow», 1987 (2001), p. 2141.

[12] Mozart, *La flauta mágica,* 1791, segundo acto, escenas 2 y 19.

[13] Pierpont, «Though Guy», 2002, p. 68.

[14] Hurston, *Their Eyes,* 1937, pp. 85, 74.

[15] Tompkins, *West of Everything,* p. 44.

[16] Brands, *TR: The Last Romantic,* 1997.

[17] Cannadine, *Aspects,* 1994, p. 157.

[18] Las cifras de Holmes aparecen en Alschuler, *Law Without Values,* 2000, p. 39.

[19] Williams, «Transitional», *The Tempers,* 1913, disponible en http://www.english.uiuc.edu/maps/poets/s_z/williams/additionalpoems.htm.

[20] Rotella, «Synonymous with Kept», 2001, p. 242, con omisiones.

[21] Mann, *Muerte en Venecia,* 1912, p. 72.

[22] Brands, *TR: The Last Romantic,* pp. 32, xi-xii, 797-799, 802, 812; Dalton, *Theodore Roosevelt,* 2002, p. 504; Cannadine, *Aspects,* p. 157.

[23] Tompkins, *West of Everything,* 1992, p. 33.

19. Burgués versus afeminado

En casi todas las películas estadunidenses anteriores a la década de 1960, sin falta el hombre ejerce violencia sobre la mujer. El gesto de impedir a una mujer que deje la habitación sujetándola de un brazo es rutinario en las películas hasta bien entrada la década de 1950, incluso en el caso de tipos caballerosos como Fred Astaire y Spencer Tracy. Imagínese a un hombre burgués haciendo eso hoy en día en Estados Unidos. Con frecuencia, las películas pusieron en práctica un sometimiento menos moderado de las mujeres, por ejemplo John Wayne, quien en *El hombre tranquilo* (1952) se lleva sobre los hombros a Maureen O'Hara, a pesar de sus gritos y pataleos. A veces los caballeros se permiten una pequeña violación en una cita. Incluso el adorable Gary Cooper abusa de Patricia Neil en *El manantial* (1949); aunque, ya sabe, en realidad ella lo deseaba. Entre los hombres estadunidenses de principios del siglo XX, al parecer los amables burgueses se sentían infelices respecto a lo «femenino», y por lo tanto se dieron el permiso de subyugarlo y maltratarlo.

Lo que es más, se dieron el permiso de subyugar y maltratar a hombres aparentemente «femeninos». Estos hombres taciturnos, rudos, paganos, aficionados a la pesca, la caza y el boxeo, misóginos, escultistas, antiarrumacos y sobre todo valientes, comenzaron a obsesionarse más y más con los homosexuales, en especial con los gays, y más aún con los hombres gay afeminados y ostentosamente parlanchines. Estudios recientes sobre historia de género en Estados Unidos, recopilados por John D'Emilio y Estelle Freedman, han detectado una «crisis a principios del siglo XX en la identidad del género masculino de clase media».[1] La historia tiene paralelos en la Gran Bretaña después de los juicios contra Oscar Wilde (1895) y en Alemania tras el escándalo de Philipp von Eulenburg (1906), aunque en Estados Unidos el giro contra la homosexualidad adquirió un tono más violento. Aporrear maricas es un deporte particularmente estadunidense.

Antes de finales del siglo XIX, nadie pensaba el afecto entre personas del mismo sexo como algo que podía definir a un grupo completo de seres humanos. Incluso en un Estados Unidos culturalmente retrógrado, los actos homosexuales nunca fueron vistos, después del totalitarismo de los primeros puritanos, con tanta repugnancia como para evocar el castigo bíblico: el castigo en el Levítico (18.22 y 20.13) es desde luego la muerte, el mismo de otros crímenes abominables como maldecir a tus padres o cometer

adulterio (20.9-10). Hoy parece más o menos plausible pensar que Abraham Lincoln fue gay; Walt Withman lo fue sin lugar a dudas. A nadie le importaba demasiado. De hecho, durante buena parte del siglo XIX, los actos homosexuales en Estados Unidos fueron ignorados, hasta que, tras la Guerra Civil, se produjo el giro hacia la pureza en leyes como la de Comstock y otras similares, lo que puso a Estados Unidos a la vanguardia de los países antisexo. La sodomía consensuada no fue delito en el estado de Nueva York hasta la década de 1890. Hasta 2003 siguió siendo ilegal en Texas. Hemos emergido de 100 años de virulenta homofobia, comparable a un episodio similar en el siglo XIII. Santo Tomás de Aquino fue convencional al respecto al asignarle un sitio a la homosexualidad apenas por debajo del asesinato.[2] Como muestra en detalle John Boswell, el siglo XIII significó un máximo relativo de tales actitudes, e, ilógicamente, Santo Tomás las consentía.[3] Algo parecido sucede con la histeria moderna respecto a los actos contra natura.

Las imputaciones públicas de homosexualidad *pasiva* en las sociedades occidentales fueron siempre motivo de vergüenza, al menos para un adulto. Véase, por ejemplo, el sardónico comentario de Catulo (*Poemas*, 57) acerca de la vida sexual de Julio César. Empero, avergonzarse por una homosexualidad *activa* fue una novedad a finales del siglo XIX. El deseo viril de desafiar por esta razón al marqués de Queensbury, una pésima elección de sparring, fue lo que condujo a Wilde al primero de sus tres desastrosos juicios. En Francia más o menos por la misma época, Marcel Proust, aunque abiertamente gay, se avergonzó de ello, y a fin de defender lo que él creía era su reputación contra el cargo de «gustos inusuales», varias veces sostuvo valerosos, si bien estilizados, duelos con pistolas. Nadie salió jamás herido. Compárese con los ciervos machos cada primavera. En *En busca del tiempo perdido* (1913), Proust no escatimó esfuerzos para reformular el cariño sincero de un hombre como amor por una mujer («Albert» = «Albertina»), lo que lamentablemente, como explicara a un indignado André Gide, relegó el mal cariño a los diversos personajes homosexuales en la novela.

En Francia, sin embargo, la homosexualidad no pasó de ser un asunto de vergüenza social y de vez en cuando de prepotencia de policías y jueces, mas no algo que ameritara una sanción legal explícita. La única excepción fue la ley decretada bajo el régimen de Vichy, revocada en 1982, que elevó a los 21 años la edad legal para tener relaciones homosexuales consensuadas; para los heterosexuales era de 15 años. Como dice ScottGunther, salvo esta fascista excepción, la ley francesa, a diferencia de la estadunidense, la británica o la alemana, simplemente omitía la homosexualidad.[4] No es nueva la gracia que a los franceses provoca la fijación de anglosajones, neerlandeses y alemanes con los afeminados, como tampoco es nueva la que a las culturas del norte provoca la fijación de franceses e italianos con la infidelidad.[5] En Shakespeare, el saldo es latino, obsesionado con la infidelidad y no obstante distendido respecto al

homoerotismo. La homofobia es moderna, en el norte.

Simon Schama apunta que entre 1740 y 1742 la República Neerlandesa experimentó un alarmante brote de «persecución histérica de homosexuales en una cultura que prácticamente no tenía antecedentes de cacerías de brujas de cualquier índole, desde que los anabaptistas fueron colgados en la horca 200 años atrás».[6] Las leyes bajo las cuales algunos cientos de juicios fueron entablados en esos cuantos años, provocando una veintena de ejecuciones, databan de la misma década de 1530, con algunos añadidos en 1570. En la Edad de Oro rara vez se entablaron juicios. Schama sugiere que hasta 1740, durante un prolongado periodo de paz —que no es como uno caracterizaría los comienzos de la Era de Oro— «los neerlandeses tuvieron el tiempo y el espacio para repensar su propia identidad y la inquietante discrepancia entre un pasado heroico y un futuro prosaico».

En Gran Bretaña, la ley moderna que criminalizó las relaciones homosexuales masculinas y por la que Wilde fue enjuiciado, conocida como Enmienda Labouchère, se aprobó sólo hasta el burgués y pacífico año de 1885, y no fue aplicada en serio durante 10 años. En Estados Unidos, como es costumbre, la iniciativa fue local, no nacional, y por lo tanto presentó considerables diferencias, aunque en general comenzó más o menos por la misma época, en la década de 1880. Algo tiene la década de 1880.

Varias décadas a lo largo de finales del siglo XIX y principios del XX tuvieron que pasar para que la histeria moderna respecto al género se desarrollara en los países del norte, aunque esta vez los Países Bajos no participaron. En su admirable libro *Same-Sex Dynamics among Nineteenth-Century Americans: A Mormon Example* (1996), Michael Quinn establece que los líderes mormones que alcanzaron la madurez en el siglo XIX «consideraron la sodomía como un pecado sexual menos grave que otros».[7] Incluso en el conservador cristianismo estadunidense, la creencia de que Dios odia a los maricas, si se busca en sólo dos de las cientos de prohibiciones en el Levítico, se arraigó hasta mediados y sobre todo finales del siglo XX.

Esta preocupación por la homosexualidad no deja de ser desconcertante. ¿Por qué hubo de necesitar la valentía burguesa una reacción tan agresiva contra el presunto avance de lo femenino? Se ha llegado a afirmar que el giro hacia un temor a los maricas, el cual se volvió notorio alrededor de 1900 y se incrementó a partir de entonces, se produjo debido a que, en el caso del hombre burgués, la vida moderna daba muy poca cabida a su valentía física. Es decir, los hombres no tuvieron más alternativa que posar sus violentas manos sobre las mujeres y los gays, porque fueron las mujeres y sus hermanos gays quienes eliminaron las otras oportunidades de diversión masculina, por ejemplo, los duelos. En cualquier caso, eso es lo que sugerían hombres estadunidenses reales como Owen Wister, Zane Grey, Jack London y Teddy Roosevelt, en cuyas ficciones las mujeres son relegadas y los revólveres exaltados.

En la Europa de entreguerras, señala Richard Vinen, «los estilos políticos se volvieron cada vez más agresivamente masculinos». «A pesar, o quizás a causa, de la emancipación de las mujeres […] los uniformes y los puños cerrados predominaban en las manifestaciones, y los discursos giraban alrededor de "lucha", "batalla" y el "enemigo".»[8] George Chauncey fecha la crisis de género en una época tan tardía como finales de la década de 1930, y la asocia con la Depresión: «Puesto que muchos hombres perdieron su empleo, su estatus como sostenes de la familia y su sentido de control sobre el futuro, los principios en los que se sustentaba su masculinidad, se vieron amenazados».[9] Sin embargo, como mencioné, en la imaginación de algunos hombres avanzados, la homofobia y la ginofobia, juntas la materia oscura de la valentía, se manifestaron desde mucho tiempo atrás. Por ejemplo, antes de 1914 es ya posible apreciar en el anciano Roosevelt y en la extraña muerte de la Inglaterra liberal, la masculinización de la retórica política y el recurso de las metáforas militares de lucha, es decir, *Kampf*.

Como dije, la condena y el encarcelamiento de Wilde por indecencia flagrante en 1895 fueron decisivos entre los ingleses educados que disertaban sobre la homosexualidad, y consideraron el caso una aplicación ejemplar de la Enmienda Labouchère. La propia palabra «homosexualidad» comenzaba apenas a conocerse. Al parecer data de 1869, aunque la primera cita en el *Oxford English Dictionary* es de 1897. Sostiene Alan Sinfield que, sólo a partir de Wilde, el afeminamiento, los gustos pseudoartísticos, el amor hacia otros hombres y demás actos de flagrante indecencia fueron relacionados entre sí en la mente burguesa y vistos por los heterosexuales como terriblemente inmorales. A partir de entonces y por varias décadas, el eufemismo para sodomía fue en Inglaterra «atrocidades como las de Oscar Wilde». Tal fue la expresión, por ejemplo, que usó E. M. Forster en *Maurice,* novela con la que salió del clóset, escrita en 1914 pero publicada de manera póstuma.[10] El hijo mayor de Wilde, Cyril, escribió alguna vez a su hermano Vyvyan:

> Todos estos años [desde los juicios de 1895] mi mayor aliciente ha sido limpiar esa mancha; mediante un acto personal recuperar, si esto es posible, un apellido que dejó de ser respetado en la tierra […] Entre más pienso en ello, más convencido me siento de que, por encima de cualquier cosa, debo ser un *hombre*. No tendría por qué haber ningún llanto de artista decadente, de esteta afeminado, de blandengue degenerado […] Nada mejor que terminar en una batalla honorable por el Rey y el País.[11]

El 9 de mayo de 1915, el Rey y el País se las arreglaron para limpiar la mancha.

La impaciencia de los médicos estadunidenses, británicos y alemanes a partir de la década de 1870 por adentrarse en el campo de la ingeniería social, medio siglo antes de su contundente victoria en la legislación del consumo y la venta de fármacos, tuvo algo que ver en el extraño brote de homofobia. Lucy Ann Lodbell, quien escribió unas

memorias tras convertirse, en la década de 1850, en el Reverendo Joseph Lodbell sin despertar el interés de las autoridades legales o médicas, fue reclasificada hacia 1883 como enferma mental, lo que justificó su reclusión en un manicomio. «Es válido considerar siempre la verdadera perversión sexual —escribió sobre el caso cierto Dr. «Sabio»—, como una condición patológica y una manifestación peculiar de locura.»[12] El giro en contra de las relaciones íntimas entre personas del mismo sexo —intimidad practicada desde siempre entre los hombres en los ejércitos y las marinas, y elogiada en la literatura helenizante y romántica hasta Walt Whitman y A. E. Housman— desembocó en una serie de leyes que prohibían las desviaciones de género, algo así como la versión masculina de la cruzada de las mujeres a favor de una Prohibición, junto con una campaña de miedo que trató de imponerlas.

D'Emilio y Freedman señalan que la medicalización de la homosexualidad funcionó de dos maneras. En especial en el Estados Unidos de mentalidad puritano y con temor a contagiarse de los inmigrantes, los negros y otros intocables, hizo que la gente creyera que «atrocidades como las de Oscar Wilde» eran una enfermedad que podía extenderse por contacto, o tal vez vía un «reclutamiento», por ejemplo, en una fraternidad. ¿Por qué se vuelven homosexuales los jóvenes varones? Porque las fiestas son mejores.

Sin embargo, al mismo tiempo, la medicalización llevó a los estadunidenses a pensar que la homosexualidad era una identidad heredada y no un malicioso defecto moral. Ahí están por ejemplo los estudios de Kinsey a partir de finales de la década de 1930. Sin duda el mérito completo de la prolongada y viril historia de tortura contra los homosexuales pertenece a los psiquiatras, que en Estados Unidos dejaron de ver la homosexualidad como una «enfermedad» apenas en 1973, aunque no de manera terminante en todas las versiones del padecimiento sino hasta 1986. En el caso de los transexuales, los psiquiatras estadunidenses, canadienses y británicos siguen en ello —¡dios los bendiga!— en lugares como el Clarke Institute de Toronto o el Hospital de la Universidad Johns Hopkins, y entre ellos sobre todo los psicólogos que trabajan con ratas y los psicoanalistas.

El temor a lo femenino alcanzó su clímax ante la inminencia de la segunda Guerra Mundial. En Gran Bretaña a partir de 1931 y a lo largo de 20 años de un poder estatal cada vez mayor, se quintuplicaron las acusaciones en conformidad con la sección 11 de la Enmienda de 1885 a la Ley Criminal. En la década de 1930, el Estado nazi aplicó con entusiasmo el notorio parágrafo 175; que en 1875 heredó el Imperio alemán del inusualmente severo código prusiano. En un principio los bolcheviques legalizaron la homosexualidad, en consonancia con sus ideales progresistas. Empero, para 1934 habían decidido que no se trataba sino de otro signo de decadencia burguesa, e hicieron lo que normalmente hacían con los burgueses decadentes.[13]

Alan Turing, el matemático británico de las computadoras que descifró el código

militar alemán, era homosexual. En la película *Enigma,* por cierto, fue reinventado como heterosexual; compárese con la técnica de Proust. En 1952, justo antes de que el extraño negocio de las ramificaciones legales para actos privados comenzara su largo desenvolvimiento, un tribunal sentenció a Turing a tomar hormonas femeninas. Aceptó con gusto la sentencia pues estimó que era mejor que la alternativa judicial de ir a prisión, o la de los psiquiatras de someterse a una terapia de electrochoques o a una lobotomía.[14]

Al igual que en otros países germánicos, es posible apreciar en la cultura estadunidense de las primeras décadas del siglo XX la expansión, como una marea negra, de la histeria ginofóbica y homofóbica propia de una valentía burguesa. En las primeras líneas de *El lobo de mar* (1904), Humphrey van Weyden, al mismo tiempo narrador y víctima, presentado como un tibio escritor de ensayos para el *Atlantic* sobre «el lugar de Poe en la literatura estadunidense», «apenas si sabe por dónde empezar». En neerlandés su apellido significa «de las praderas», *van der weyden,* lo que en la época de Jack London evocaba la degeneración racial de la «aristocracia» neerlandesa del valle Hudson, al oriente; tal como Roosevelt («campo de rosas»). Van Weyden es un escritor poco original que comienza como un evidente marica, como sugiere Jack London del Oeste, una clase muy distinta de escritor.

Una ansiedad de género satura la escena del transbordador que se hunde al principio de libro. London dedica una página para describir con insistencia a Van Weyden mientras escucha los «caóticos gritos de las mujeres». Luego, cuando Van Weyden es arrastrado por el oleaje que estalla en los estrechos de la bahía de San Francisco, él mismo rememora: «Grité con todas mis fuerzas *como lo habrían hecho las mujeres*». El cocinero de Cockney que lo ayuda a salir del agua desde una embarcación que el destino quiso que pasara por ahí era «de una belleza delicada, casi afeminada», como al parecer son todos los oriundos de Cockney. En un acto de travestismo, le presta algunas ropas suyas a Van Weyden, quien recuerda: «Me encogí ante su mano, mi piel sintió asco»; no queda claro si debido a la impureza del «servilismo hereditario» de la raza Cockney o a «sus rasgos afeminados».

Pese a ello, el cocinero le atribuye afeminamiento al propio Van Weyden, un caballero letrado, no proletario: «Tiene usted una piel tan suave y tersa que más parece de mujer». Cuando aparece el capitán Wolf Larsen, lo hace con el clamor de «juramentos que no carecían de vigor», evento que Van Weyden describe con delicadeza femenina: «No necesitaría asegurar, al menos a mis amigos, cuán escandalizado estaba». Las primeras palabras que Larsen dirige a Van Weyden son: «Tú eres predicador, ¿verdad?» El mundo de las mujeres, los predicadores y los homosexuales se desvanece mientras la goleta *Ghost* avanza velozmente hacia el mundo de la caza de focas y un renacimiento masculino.

La novela termina con Van Weyden, en otros tiempos afeminado, improvisando una

embarcación completa —«¡La hice! ¡Yo la hice! ¡La hice con mis propias manos!»— y enternecido por Maud Brewster («¡Mi hombre!»). Quien fuera un esteta afeminado —¡por Dios, casi una mujer!— se ha redimido en nombre del culto masculino a la valentía.[15]

Por su parte, en *El halcón maltés,* la novela de Dashiell Hammettpublicada por primera vez en 1929, Joel Cairo, cuyo nombre mismo evoca los mitos de amor de los muchachos en Arabia, es introducido en una página llena de clichés sobre lo afeminado. Era «menudo de huesos», «su abrigo negro, ajustado a los estrechos hombros, se acampanaba ligeramente en las caderas algo anchas»; «avanzó hacia Spade con pasitos afectados y saltarines. Emanaban de él fragancias de perfumería». «Se sentó y dijo con voz atiplada "Gracias". Se sentó de forma peripuesta, cruzando los tobillos […] en tanto que se quitaba los guantes amarillos […] En el dedo anular y en el índice de la mano izquierda destellaban sendos diamantes […] Tenía las manos suaves y bien cuidadas.» Cairo saca una pequeña pistola para registrar a Spade. «Tenía los ojos húmedos, vergonzosos y anhelantes.» Es difícil imaginar a alguien que no sea Peter Lorre en el papel en la película.

«Levantó la chaqueta de Spade y miró debajo de ella. Con la pistola apuntando de cerca a la espalda del detective, rodeó a éste con el brazo derecho y le tocó en el pecho», craso error en el mundo de los duros hombres heterosexuales: Spade desarma a Cairo con un rápido giro y luego, ofendido, lo noquea sin prisa. En la novela (no en la película) cuando Cairo recobra el sentido, reclama con indignación femenina: «¿Por qué me agredió después de desarmarme?», «"Lo siento" —dijo Spade, y su sonrisa lobuna dejó al descubierto los colmillos».[16] Compárese con el valeroso y destemplado Wolf Larsen. Los amigos de Jack London lo llamaban «Lobo» y su mansión en California era la Lobera.[17] *Todos* los villanos masculinos en *El halcón maltés* son afeminados, y el editor de Hammettintentó convencerlo de que modificara esto. Hammettno lo hizo.[18]

Pasajes así son imposibles en la literatura inglesa del siglo XIX antes de Wilde, incluso en los folletines y las novelas sensacionalistas dirigidas a la clase trabajadora, o de hecho en la actualidad más allá de la homofobia del comediante de cabaret en busca de una carcajada fácil. En la ficción estadunidense del siglo XIX, por ejemplo, el travestismo y otros actos similares son bastante comunes —basta recordar a Jo en *Mujercitas* o a Huck Finn intentado vestirse como mujer—, pero no son condenados o presentados con una carga sexual específica.

Los folletines mencionaban transgresiones de género con una serenidad que sorprende al lector moderno. Deadwood Dick y sus colegas, hombres y mujeres, saltaban con desparpajo de un atuendo masculino a uno femenino y viceversa.[19] En *Las aventuras de Buffalo Bill,* hacia 1882, dentro la serie Beadle's Boy's Library of Sport, Story, and Adventure, capítulo 18, titulado «Un ingenioso disfraz», se asegura que

nuestro héroe capturó a un salteador de caminos haciéndose pasar por una joven jinete. «Buffalo Billy obtuvo la recompensa por la captura y una medalla de la comitiva, y sin duda merecía todo lo que recibió por su osada hazaña bajo la apariencia de una jovencita; hermosa además, en opinión de los muchachos, pues en ese entonces no tenía bigote, su complexión era perfecta, aunque bronceada, y su cintura era tan esbelta como la de una mujer.»[20] Al parecer también en la vida real Wild Bill Hickok manifestó un comportamiento notoriamente andrógino. Empero, el libro que da cuenta con desdén del afeminamiento de Hickok no es contemporáneo. Mira en retrospectiva desde 1939, época de angustia por el género.[21]

Dicho de otro modo, algo especial ocurrió durante el medio siglo de ficción clasemediera, aunque encarnada por chicos malos, en Estados Unidos después de Owen Wister y Jack London. Este giro narrativo fue particularmente estadunidense, no francés ni británico, aunque tengo entendido que por la misma época se desarrolló en Argentina algo parecido en español.

En *Fiesta* (1926), el narrador y alter ego de Hemingway es una figura de gran sobriedad ética que pone en práctica la moral burguesa estadunidense donde uno paga el precio, al servicio de la única sentencia verdadera. Ve entrar a un «tropel de jóvenes» homosexuales a un salón de baile parisino, y casi permite que sus temores hagan surgir sus varoniles habilidades para el box:

> A la luz que venía de la puerta, veía sus manos y su pelo recién lavado y ondulado. El guardia que estaba junto a la puerta me miró sonriendo […] Yo estaba muy irritado. Fuera en la circunstancia que fuera, aquella clase de gente me ponía siempre de mal humor. Ya sabía que se les consideraba divertidos, y que uno ha de ser tolerante, pero tenía ganas de sacudir a uno, no importaba cuál, de hacer cualquier cosa para acabar con aquel airecillo de superioridad.[22]

A Hemingway siempre le interesaron los roles de género y estuvo adelantado para su época en lo que concierne a la homosexualidad. Estuvo adelantado incluso en relación con el travestismo y la transexualidad, esta última extremadamente inusual. Además de la transexualidad sobreentendida de sus novelas, en especial la última de ellas, publicada de manera póstuma, su madre lo vestía como mujer ya bastante crecidito, y en las década de 1920 y 1930 las obras del sexólogo pionero Havelock Ellis se encontraban entre sus libros favoritos. Parece algo salido de sus novelas, pero es cierto: el menor de sus hijos, el Dr. Gregory Hemingway, se transformó en Gloria, aunque mucho tiempo después de la muerte de su padre.[23] La homofobia del narrador en *Fiesta* hacia el «tropel de jóvenes» no puede ser achacada simplemente al autor. Antes bien, Hemingway estaba representando una reacción por entonces extendida incluso entre los varones estadunidenses más refinados.

Bien pensado, el temor violento a ser abordado por homosexuales resulta extraño. ¿Qué hace sentir tan aterrado al fuerte y grande hombre heterosexual? Aparentemente, lo

que despierta su violencia es el *discurso* de los homosexuales afeminados, tal como le sucedía a los blancos en Estados Unidos con el discurso de los negros o de las mujeres. O el discurso de los líderes sindicales; en *Viñas de ira* son los agitadores, los oradores, entre ellos el ex pastor Jim Casy, contra quienes arremeten los guardias de los agricultores.

En *Los desnudos y los muertos* (1948), el alter ego de Norman Mailer bromea con sus compañeros de clase en Harvard en el hipotético año de 1941: «¿Sabes? Cuando no quede nada por probar, me haré marica, pero no un mariposón cualquiera» —uno se imagina a jóvenes universitarios borrachos aporreando con ansiedad a un pequeño maricón parlanchín a espaldas de Copley Square—, «sino una sólida columna de la sociedad, tendré mi casa de campo. Seré bisexual. Nunca me aburriré, hombre o mujer me dará lo mismo, será muy excitante.»[24] Compárese con Cary Grant en el papel de Cole Porter en 1946, justo antes de que una ligera broma sutil, velada, sobre la homosexualidad se volviera tabú en Hollywood. Desde 1934, el Código de Cinematografía había prohibido cualquier cosa más explícita. En las primeras décadas del siglo XX, los directorios de actores y actrices de teatro y cine en Estados Unidos incluían de manera rutinaria entradas para actores «maricones» o «maricas». Por ejemplo, Edward EverettHorton apoyó a Fred Astaire en *La alegre divorciada* (1934), *Sombrero de copa* (1936) y *Ritmo loco* (1937), aparentemente con el fin de que el menos-que-macho Astaire tuviera mayor credibilidad como actor protagónico.

El temor a que la feminidad se haga del control, debilitando al hombre burgués —temor que ha de combatirse por medio del box, la pesca, las corridas de toros o incluso consintiendo el ocasional deseo de golpear a los hombres parlanchines, menos-que-machos, o maltratar a las mujeres— es un tema recurrente en todas las novelas de Hemingway, desde *Fiesta* hasta *El jardín del Edén* (publicada de manera póstuma en 1986, redactada en 1948-1958). Sin embargo, insisto, tomando en cuenta la manera como jugó siempre con el tema del cruce de géneros, Papá no se reduce a esto. Por ejemplo, contra la opinión unánime de los críticos contemporáneos, Kathy Willingham sostiene de manera ingeniosa que el personaje femenino BrettAshley en *Fiesta* no es simplemente una medrosa devoradora de hombres, sino un matador, el hombre más admirado en la mitología de Hemingway: hermoso, pequeño, discreto, ataviado en sedas finas, azuzando al toro.[25] Después de todo no se llama «Mary» o «Jane», sino «Brett», un nombre sumamente ambiguo en cuanto a su género. Pero si el discurso de género de Hemingway no es tan ingenuo como parece a primera vista, contiene asimismo la simplicidad y la fluctuación de gays y mujeres.

La burguesía blanca, masculina, al parecer temía una inverosímil alianza entre mujeres, gays y negros, todos ellos sutilmente silenciados hasta antes de la década de 1960. En la novela de Ralph Ellison *El hombre invisible* (1952), el héroe de color, un

joven dulce y esmerado, es puesto a salvo de las maquinaciones del director de su universidad (también de color) y de los magnates (blancos) miembros del consejo directivo de esa misma universidad por… quién iba a imaginarlo… el hijo *homosexual* del último magnate.

[1] D'Emilio y Freedman, *Intimate Matters,* 1997, p. v.

[2] Santo Tomás de Aquino, *Summa contra gentiles,* aproximadamente 1259-1264, libro 3, parte 3, cap. 122.

[3] Boswell, *Christianity*, 1980, cap. 10, y en especial cap. 11, pp. 318-330, sobre santo Tomás.

[4] Gunther, *La construction,* 1995.

[5] Vinen, *History in Fragments,* 2000, pp. 116-118, 114.

[6] Schama, *Embarrassment*, 1987, p. 601. La cita siguiente pertenece a la p. 605.

[7] Quinn, *Same-Sex Dynamics*, 1996, p. 367.

[8] Vinen, *History in Fragments,* pp. 116-118, 114.

[9] Chauncey, *Gay New York,* 1994, p. 353.

[10] Sinfield, *Wilde Century,* 1994, pp. 3, 140.

[11] Vyvyan Holland, *Son of Oscar Wilde* (1954), citado en Sinfield, *The Wilde Century,* 1994, p. 126.

[12] D'Emilio y Freedman, *Sexual Matters,* 1997, pp. 124, 129.

[13] Vinen, *History in Fragments,* 2000, p. 154.

[14] Hodges, *Alan Turing,* 1983, pp. 458, 462, 471.

[15] London, *Sea Wolf,* 1904, pp. 3, 7, 9, 12, 14, 17, 20, 280; p. 274: «La hice»; p. 280: «Mi hombre».

[16] Hammett, *El halcón maltés,* 1968, pp. 51-52, 54, 57 (edición original 1929).

[17] Dickey, véase más adelante p. 305, n. 12.

[18] Pierpont, «Though Guy», 2002, p. 70.

[19] Brown, «Reading the West», p. 38.

[20] Vol. 1, núm. 1, cap. 18, «Stanford's Dime Novel and Story Paper Collection», disponible en http://www.sul.stanford.edu/depts/dp/pennies/home.html.

[21] Quinn, *Same-Sex Dynamics,* 1996, p. 35, donde se cita a Stuart Henry, *Conquering Our Great American Plains,* 1930: Hickok «parecía afeminado», «femenino», «marica», pp. 271, 275-276, 288.

[22] Hemingway, *Fiesta,* 1985, p. 13 (edición original 1926).

[23] Willingham, «Sun Hasn't Set», 2002, p. 42, y Wagner-Martin, «The Romance of Desire», 2002, p. 54.

[24] Mailer, *Los desnudos y los muertos,* 1997, p. 341 (edición original 1948).

[25] Willingham, «Sun Hasn't Set», 2002, varias páginas.

20. La valentía en equilibrio

Los hombres no aristócratas, o al menos que no son un «mariposón cualquiera», aparecen representados en historia viriles de una valentía blanca, imperialista, machista, sin mujeres, taciturna, aristocrática y mordaz.* Si además son burgueses, a partir de la década de 1920 sus historias comenzaron a parecerle graciosas a la *intelligentsia*. En su opinión, un burgués carecía de la fortuna moral para ser un héroe real, es decir, aristocrático y diestro en el manejo de armas.

En 1922, Sinclair Lewis escribió en seis páginas una despiadada parodia del trayecto matutino de George Babbitt a su oficina. Babbitt es el varonil jefe de una agencia inmobiliaria lleno de relatos juveniles sobre Valentía: «Para George F. Babbitt, como para los ciudadanos [varones] más prósperos de Zenith, su automóvil era poesía y tragedia, amor y heroísmo. La oficina era su buque pirata, pero el coche era su peligrosa incursión en tierra […] A Babbitt le admiraba… [el juego de] adelantar a los tranvías antes de llegar a las esquinas […] toda una proeza, magistralmente ejecutada».[1] Pese a toda su crueldad y esnobismo intelectual, Lewis le da al clavo. En general son acertadas sus parodias de las actitudes y el lenguaje del que hace escarnio. Los personajes que se expresan de manera acartonada son sus alter egos, los intelectuales. Se ha afirmado con justicia que el propio Lewis estaba envuelto en esos risibles valores burgueses. Los hombres de letras modernos, en especial los estadunidenses, se permiten poses aristocráticas, pero les causa mucha gracia que otros las asuman.

Veinte años después de *Babbitt,* James Thurber (y lo mismo vale para los valores de su clase) seguía divirtiéndose a costillas de los sueños de gloria del hombre burgués: ser siempre el mejor, mi muchacho, el más valiente:

> «¡Vamos a pasar!»… «¡No lo conseguiremos, mi comandante! Si me permite, esto tiene aspecto de huracán.» «No se lo permito, teniente Berg», dijo el comandante. «¡Encended los reflectores! ¡Motores a ocho mil quinientas revoluciones! ¡Vamos a pasar!» El martilleo de los cilindros fue en aumento: *ta tacatá tacatá tacatá tacatá tacatá. ..*
>
> «¡No vayas tan deprisa! ¡Estás yendo muy deprisa!», exclamó la señora Mitty. «¿A santo de qué vas tan deprisa?»
>
> «¿Eh?», preguntó Walter Mitty.
>
> Con cara de horrorizado asombro, miró a su mujer, que iba sentada a su lado.[2]

Estas fantasías estimulaban a los líderes comerciales, militares y políticos tanto como

sus cálculos sobre ganancias y pérdidas. A propósito de la ética de la competencia, Frank Knight afirmó en 1923: «El orden económico competitivo debe ser en parte responsable de que la emulación y la rivalidad se hayan convertido en el principal atributo del carácter de los pueblos occidentales que lo adoptaron y desarrollaron». Knight lo compara con «los ideales religiosos a los que el mundo occidental continúa rindiendo tributo de dientes para afuera; contraste que lleva a un dualismo fundamental en nuestro pensamiento y nuestra cultura».[3]

La sociología histórica es en este caso quizás un poco dudosa. Knight fue el primer traductor estadunidense de Max Weber, y uno puede sentir su influencia. A fin de cuentas, no es menos cierto que el sentido de competencia también decide la existencia de los grupos tribales afganos o de cualquier otro grupo no burgués. Por otro lado, en gran medida la vida burguesa tiene que ver de hecho con cooperación, no con competencia: ahí está, por ejemplo, la mentalidad del Club Kiwanis que Lewis parodia, o la cooperación entre comerciantes de madera y tabaco hacia el año 1700 a través de los océanos del mundo. La filósofa Jennifer Jackson pregunta cómo puede una vida capitalista reconciliarse con las virtudes morales. Jackson asume que en una vida así las dos tentaciones que conducen al mal son el fomento de una intemperancia en el consumo y el «ávido sentido de competencia» de los comerciantes, «esa necesidad, al parecer irrefrenable, de imponerse sobre los demás».[4] Me gustaría conocer una sociedad humana, capitalista o no, que *no* exhiba una irrefrenable necesidad de imponerse sobre los demás. O, ya que estamos en esto, me gustaría conocer también una sociedad humana que no exhiba intemperancia en el consumo. Por el contrario, en tanto sistema, el capitalismo moderno representa un gran triunfo de cooperación. El juego competitivo en el corazón de los hombres de negocios no es necesariamente burgués por definición. Muy a menudo refleja los valores de las justas aristocráticas, o más exactamente las justas de una pseudoaristocracia, así como los roles masculinos que dichos valores gobiernan en la fantasía.

En cambio, Knight señala atinadamente que «la actividad económica es *al mismo tiempo* un medio para satisfacer necesidades, una agencia para la formación de necesidades y carácter, un campo de expresión personal creativa y un deporte competitivo. Al “jugar el juego” de los negocios, los hombres están forjando su personalidad y la de los demás».[5] Ya en 1912, Joseph Schumpeter había ofrecido un análisis sociológico similar para explicar por qué los capitalistas jugaban el juego, dando así un paso más allá de la ingenua premisa de Marx, Veblen y otros muchos críticos recientes de la burguesía, según los cuales el juego consiste en una «acumulación ilimitada». De acuerdo con Schumpeter, la acumulación es por un estatus social no sólo por ella misma. El hombre capitalista «encuentra su gozo en la aventura», ejercitando «la energía y el ingenio». Y la «voluntad de conquista» del macho, la cual «se parece al

deporte», es también una motivación. Así es; aunque ningún juego es peculiarmente capitalista, y sólo con el fin de alcanzar un estatus «la propiedad privada, como resultado de la actividad del empresario, es un factor esencial de [su] funcionamiento».[6] También en los juegos fúnebres en honor a Héctor, los hombres compitieron, ejerciendo su energía e ingenio, y ganaron con orgullo y perdieron con nobleza.

Sin embargo, también Schumpeter estaba influido por Weber y Marx. En 1942 escribió que «la civilización capitalista es racional y antiheroica […] la ideología que glorifica la idea del combate por el combate mismo y de la victoria por la victoria misma acaba marchitándose, como es de esperar, en las oficinas, entre las columnas de cifras».[7] No lo creo. El joven Schumpeter fue más acertado. No es cierto que la burguesía industrial y comercial sienta antipatía por una «ideología guerrera que entra en conflicto con su utilitarismo "racional"». No es cierto que la Europa burguesa haya hecho a un lado los valores aristocráticos en 1914, por ejemplo. Todo lo contrario: los valores heroicos revitalizaron a la burguesía. Y así continúan.

En otras palabras, el mito aristocrático sigue animando a los hombres de clase media. Alcanzó su apogeo con la Gran Generación, la cual creció leyendo los libros para niños de un romanticismo en decadencia. Alexander Gerschenkron (1904-1978) fue un emigrado ruso que enseñó economía en Harvard entre 1948 y 1975; era célebre por dominar dos docenas de lenguas; estudioso de Shakespeare, estadística y problemas de ajedrez; aficionado de las Medias Rojas de Boston; experto en historia y literatura rusa, entre otras. Nicholas Dawidoff, autor de la exitosa biografía sobre el cátcher y espía Moe Berg, describe el temperamento aristocrático y ruso de su abuelo: era capaz de «otorgar a los eventos más ordinarios de su vida una trascendencia palmaria» *(ta tacatá tacatá tacatá)*. Gerschenkron «jamás quiso que se le asociara con nada placentero» (un juego extraño y valeroso). «Nunca se sintió bien cuando no peleaba con alguien» (las «ganas de sacudir a uno, no importaba cuál, de hacer cualquier cosa para acabar con aquel airecillo de superioridad»). «Creía que un caballero jamás critica a otro a sus espaldas» (¡Ebrio, que tienes mirada de perro y corazón de ciervo!). «Toda su vida mi abuelo defendió lo que él llamaba las maneras francesas» (extremadamente culto). «Eras más generoso con un amigo que contigo mismo» (audaz, generoso). «Cualquier forma de autocompasión era anatema; detestaba que lo vieran como una víctima» («hoy este misterioso arribo me hizo un hombre aún. Entrégame mis pistolas»). «Una y otra vez debía ganarse el favor [de su esposa]» (tan gentil con una mujer pura como el rey Arturo).

Como un aristócrata griego en la *Iliada*, lo más increíble de Gerschenkron era su discurso valiente. El 11 de abril de 1968, durante una tumultuosa reunión del profesorado de Harvard luego de que un estudiante tomara el auditorio, Gerschenkron dio un discurso de 20 minutos sin notas llamando a sus colegas a tomar las armas; bueno, al menos a la

acción (en una sociedad ruda sólo la guerra es honorable). Hijo mío, se siempre el mejor, el más valiente / sobresal por encima de los demás. «Mi abuelo no dirigió ejércitos ni lideró gobiernos ni ganó banderines —concluye Dawidoff—, pero era enorme, enorme en cualidades.»[8] Un aristócrata burgués.

Gerschenkron era, como decimos, todo un hombre. Su valentía aristocrática destacaba más que la cobardía de varios de sus colegas en aquel entonces. Al año siguiente visitó el Instituto de Estudios Avanzados en Princeton. Un directivo de Princeton impartió en el instituto un seminario en el que sugirió que la universidad debía cumplir todas las demandas de los estudiantes de color. Cuando sus colegas lo presionaron al respecto, el directivo estalló encolerizado: «Y qué, al fin y al cabo los estudiantes negros tienen las armas». En medio del pasmoso silencio que siguió a este comentario, Gerschenkron, con más erudición que originalidad, soltó las siguientes palabras en su grave acento ruso: «Kuando eskucho la palabra "arma" acaricio mi kultura».

Sin embargo, la construcción imaginaria de la valentía con base en el género puede contener tanto malicia ética como bondad. Screwtape explica:

> Piense en su hombre [a quien estamos intentando corromper] como una serie de círculos concéntricos: el más interior es su voluntad, después sigue su intelecto y por último su imaginación. Difícilmente puede esperar erradicar sin más todo lo que huele al Enemigo [es decir, Dios] de todos los círculos; empero, no deje de empujar todas las virtudes hacia fuera, hasta que finalmente alcancen el círculo de la imaginación, y todas las cualidades deseables [esto es, deseables para los diablos, por lo tanto pecados desde el punto de vista de Dios, por ejemplo, el orgullo, la codicia, la envidia, la ira, la gula] hacia dentro, al círculo de la voluntad. Sólo en la medida en que alcancen la voluntad y se transformen en hábitos [las virtudes] nos resultan fatales.[9]

El director ejecutivo de una empresa que se imagina como un artista de la guerra, un samurái o un general, se ve así inducido a ignorar que en la sala de juntas su voluntad real está por lo general al servicio no de una verdadera valentía ética, por ejemplo, al correr un riesgo prudente u oponerse a lo último en artimañas contables, sino del orgullo, la envidia y la codicia.

Se dice, quizás en broma, que los hombres piensan en sexo cada 15 segundos. Lo que es cierto es que piensan en valentía cada 15 minutos de su vida. Es algo inherente a su identidad de género, algo inducido por una era que añora la virtud aristocrática. Tal vez es biológico, aunque ciertamente los dispositivos sociales —por ejemplo, las leyes del maltrato femenino o las historias que contamos— pueden silenciar o amplificar la biología. En cambio se dice que las mujeres sueñan con el amor, con hombres valientes. Los hombres burgueses se sueñan a sí mismos como cowboys y caballeros, como Horacio en el puente, de vuelta a las llanuras de Ilión, al espigado Héctor, domador de caballos, al ingenioso Odiseo, y a Aquiles, el de pies ligeros, hijo de Peleo, y a su aristocrática cólera.

Sin embargo, los mejores entre los mejores, *hoi tōn aristōn aristoi,* deben poseer virtudes equilibradas. La valentía no basta, incluso para un héroe de tiempo completo. En la *Saga de Njál*, incluso el noble Gunnar viola las reglas que, con base en la templanza, la justicia y la prudencia, fueron urdidas en Islandia a fin de resolver las disputas entre clanes. Su afán de matar le acarrea efectos desastrosos.[10] Philippa Foot escribió: «A nadie que carezca de valentía, así como de una dosis de templanza y sabiduría, puede irle bien; comunidades donde la justicia y la caridad están ausentes tienden a convertirse en sitios con pésimas condiciones de vida, por ejemplo, Rusia bajo el régimen estalinista de terror o Sicilia bajo la Mafia».[11]

Es necesario poner en práctica *todas* las virtudes paganas: prudencia (lo que Foot llama sabiduría) *y* valentía *y* templanza *y* justicia. Aun instituciones especializadas en la valentía como el ejército, los bomberos o una fuerza policiaca, deben poner en práctica el resto de las virtudes. «Un hombre que hace depender el honor de una violencia exitosa —escribió Dr. Johnson a propósito de las Islas Occidentales de Escocia— es un animal muy problemático y pernicioso en épocas de paz.»[12] El problema de la tardía República romana, como el de muchos periodos de caos, fue que sus habitantes varones buscaban gloria aristocrática en la violencia en vez de riqueza burguesa en la paz. El personaje de Danny Glover en *Arma mortal* pregunta al personaje de Mel Gibson, también un policía: «¿Has conocido a alguien que *no* hayas matado?» Una institución, sociedad o persona valiente que carece de templanza, justicia y prudencia no durará ni funcionará.

Eso es al menos lo que deseamos. Necesitamos un criterio para la virtud de virtudes; una respuesta, no necesariamente simple, a la pregunta «¿cómo sé que *ésta* es una virtud?» No es cierto que una respuesta acabe reduciendo la ética de las virtudes a deberes o utilidad, como a veces piensan quienes se oponen a dicha ética. Edmund Pincoffs propone que podríamos decidir qué rasgos son virtudes, preguntándonos si nos acercaríamos a la persona que los poseyera o si huiríamos de ella.[13] El filósofo moral Hursthouse identifica cuatro metas, en dos dimensiones: supervivencia/florecimiento del individuo/grupo, es decir, la mera supervivencia del individuo o el grupo, o el florecimiento del individuo o el grupo.[14]

Alasdair MacIntyre se encuentra entre los filósofos varones, además de Bernard Williams y John McDowell, que han hecho aportaciones a la ética de las virtudes. Su respuesta a la pregunta es una «teleología social». Para poner a prueba la virtud X debe preguntarse de qué modo ésta contribuye con el propósito, fin, *telos* de la sociedad, o lo que Knight llamó «la habitabilidad moral del mundo».[15] Quienes meditaron sobre las virtudes en la antigüedad apreciaban este sentido de equilibrio y totalidad en las mismas, digno, por supuesto, de tenerlo en una pequeña comunidad. ¿Qué tipo de persona conviene más al *telos* de la democrática Atenas o la republicana Roma? Bueno, desde luego una persona que posea las cuatro virtudes: valentía, templanza, justicia y

prudencia. Jean Bethke Elshtain sitúa a Aristóteles del lado de los postheroicos. Elshtain emplea también a *Shane* como ejemplo: al final el propio Shane debe marcharse, pues «su presencia en el plácido y estable reino de un pueblo sumiso en la frontera estadunidense resulta tan absurda como la de la cruenta gloria de Aquiles en la lista aristotélica de virtudes cívicas».[16]

Por desgracia, como bien comprende Elshtain, la pregunta sobre la virtud de virtudes en realidad no puede responderse como solía hacerse antes de que Maquiavelo y Hobbes estropearan el juego. La antigua pregunta y la entonces obvia respuesta eran: «¿Qué necesita una sociedad para ser virtuosa? Bueno, es obvio: un montón de tipos virtuosos». Durante el siglo XVIII, las nuevas ciencias sociales finalmente comprendieron —uno o dos siglos después de que lo afirmaran el aterrador italiano y el voluble inglés— que la virtud social, y sin duda la *virtù sociale,* no requiere virtud personal en cada uno de sus ciudadanos o quizás en ninguno de ellos. Una turba egoísta de Gordon Gekkos, saqueadores de empresas y expertos en liquidaciones de activos, podría devenir, por ejemplo, en una economía rica, muchas gracias.

En contraste, los pensadores antiguos y medievales no debatían sobre política a la manera de los científicos sociales. Estaban menos conscientes de que aquello que es cierto de los individuos quizá no lo sea de un grupo formado por esos individuos. Como lo expresa Isaiah Berlin: al yuxtaponer el mundo privado, cristiano, de las virtudes personales y el mundo público, pagano, de la *virtù* política, Maquiavelo puso por primera vez sobre la mesa una perturbadora pregunta:

> ¿Qué razón tenemos para suponer que la justicia y la misericordia, la humildad y la *virtù*, la felicidad y el conocimiento, la gloria y la libertad, la magnificencia y la santidad, coincidirán siempre, o siquiera serán compatibles? […] Maquiavelo […] socava un supuesto importante del mundo occidental: que en algún punto del pasado o del futuro, en este mundo o en el próximo […] habrá de encontrarse la solución final a la cuestión de cómo deberán vivir los hombres […] La mera búsqueda de ese ideal se vuelve no sólo utópica en la práctica, sino conceptualmente incoherente.[17]

En la *República* de Platón, el equilibrio dentro del individuo llamado templanza es tratado a la par, e incluso como una causa, del equilibrio dentro de la *polis* llamado justicia. «¿Y moderado será por obra de la amistad y concordia de estas mismas partes?», pregunta Sócrates. Glaucón contesta (con la anuencia evidente de Sócrates): «Pues eso y no otra cosa es la moderación [la templanza], *tanto en lo que hace al Estado como en lo tocante al individuo*».[18] En la *Política* de Aristóteles es un principio explícito, afirma en su glosa sir Earnest Barker, «que lo que es cierto en cuanto a la felicidad de los individuos lo es asimismo en lo que concierne a la de las comunidades».[19]

Bueno, no, tristemente no lo es. Pero omitamos por un largo rato el problema de que Platón y su estudiante avanzado Aristóteles quizás exageraron su entusiasmo por el

paralelo entre la virtud individual y la cívica. Omitamos que una tradición posterior conocida como humanismo cívico o republicanismo cívico, inspirada en la antigua *polis*, presenta el mismo problema, es decir, el problema de que la virtud personal no es, en sentido estricto, ni necesaria ni suficiente para que una comunidad entera sea virtuosa y definitivamente no para que sobreviva.

Jamás podré resolver por completo el dilema social/privado. Al menos estoy bien acompañada: cuento, por ejemplo, con la compañía de todos los observadores sociales desde que el dilema emergió con claridad por primera vez en el siglo XVIII. Alasdair MacIntyre, por poner un ejemplo moderno, sostiene de manera convincente en su «teleología social» que «la función esencial de las virtudes es evidente. Sin ellas, sin justicia, valentía y honestidad, las prácticas no podrían resistir el poder corruptor de las instituciones».[20] Piénsese en un científico que no tiene un compromiso con la verdad o en un juez que no tiene un compromiso con la justicia. Pese a ello puede argüirse —hay quienes lo han hecho— que instituciones como la presión competitiva dentro de las ciencias o los procedimientos para destituir a un juez producirán virtudes sociales independientemente de la deshonestidad de los científicos o la corrupción de los jueces. Tal vez. Smith, Tocqueville y Marx ofrecieron argumentos del tipo mano invisible a fin de explicar por qué el mal o el bien en una persona puede llevar al mal o el bien en un sistema. Empero, cabe notar que los tres conservaron su malestar, todo menos invisible, hacia los mercantilistas que corrompían el Estado británico, los *intendants* que centralizaban en demasía la Francia prerrevolucionaria o los señores Ricachones que devoraban el ingreso nacional.

El dilema es que el bien privado no es necesario ni suficiente para el bien público. El dilema se asoma entre los Padres Fundadores de Estados Unidos, como notó David Prindle, entre otros. John Adams dudaba «que existiera el grado de virtud pública necesario para sostener una República»; pero James Madison deseaba que hubiera una competencia política que, al igual que la competencia económica, hiciera «más difícil que candidatos indignos recurrieran con éxito a las bajezas con las que muy a menudo se ganan las elecciones».[21] Adams representa a un republicanismo cívico que depende de la virtud individual; Madison a un liberalismo que depende de estructuras constitucionales. O la virtud individual es necesaria para que el Estado prospere, o estructuras ingeniosas pueden contrarrestar las pasiones con los intereses.

En suma, omitamos en el presente libro los detalles potencialmente paradójicos de la «teleología social». Al menos podemos convenir, con Aristóteles, en que individuo por individuo el conjunto completo de las virtudes paganas es deseable para el *telos* del propio individuo: «Pues nadie podría llamar feliz *[makarion]* al que no participa en absoluto de la fortaleza, ni de la templanza, ni de la justicia, ni de la prudencia».[22] No puede llegar a ser una mujer plenamente realizada si en su impetuosa valentía carece de

templanza, justicia y prudencia. Las pasiones animales se apoderarán de usted. Las prisiones están repletas de gente de innegable valentía física. Su problema es que fueron demasiado valientes, al estilo Thelma y Louise, o Bonnie y Clyde, dispuestos a correr riesgos que los no criminales jamás correrían.

Cada virtud es distinta. Una ética que eleva la valentía masculina a la categoría de virtud única considerará «cobardes» a los hombres bomba, pues si todas las virtudes se reducen a una sola entonces también todas las antivirtudes se reducen a una sola. Si sólo cuenta con una palabra para el Hombre Bueno terminará con locuciones inútiles. Adolfo Hitler no estaba simplemente «loco» ni perseguía una meta «maligna» imposible de analizar. Hombre de incuestionable valentía personal, además de carismático e ingenioso en el trato, lo que al final le faltó a Hitler fue el *resto* de las cuatro virtudes paganas. Tener una sola no basta.

Ni tres de cuatro. En 1937, cuando Winston Churchill elogió a Mussolini como un hombre con un «grado asombroso de valentía, comprensión, control personal y perseverancia» —es decir, valentía, prudencia, templanza y de nuevo valentía, combinada con fe—, estaba elogiando, como lo haría un aristócrata educado en Harrow y Sandhurst, a un conjunto casi balanceado de las virtudes paganas. Una vez Churchill afirmó que de haber sido italiano se habría vuelto fascista. Empero, podemos suponer que incluso la justicia del fascismo italiano le pareció un tanto deficiente.[23]

Dicho de otro modo, para ser virtud la valentía necesita las otras virtudes. Por ejemplo, templanza, control personal. Desde Aquiles, el guerrero despiadado, hasta Tony Soprano el capo de Nueva Jersey, toda sociedad necesita que sus hombres pongan en práctica un «control sobre sus impulsos». El problema con los hombres, en especial los jóvenes, es el exceso de valentía. Los hinchas del club de fútbol CardiffCity provienen de todos los estratos sociales, incluidos al menos un millonario y un antiguo futbolista profesional. Los muchachos que los días de partido se congregan en el Swan & Anchor, rodeados por la policía británica en estado de alerta, no son siempre jóvenes y desempleados. Lo que comparten es su adicción a una violencia valerosa, definitivamente más común entre jóvenes que tienen tiempo de sobra que entre adultos con un empleo. Lo que Eric Hoffer llamaba verdaderos creyentes son los hombres jóvenes, valientes que conforman la guardia de asalto en cualquier revuelta violenta, buena o mala.

Tal vez es biológico. En cualquier caso, a fin de controlarla y canalizarla, la *virtù* de los hombres jóvenes requiere una compleja socialización. No hace mucho, en el África Oriental un grupo de jóvenes elefantes machos que habían quedado huérfanos debido a la caza furtiva participó en lo que sólo puede describirse como un ataque vandálico. Hay una película que muestra a un adolescente particularmente valentón lanzando montones de hierba y tierra a un rinoceronte, una y otra vez, desafiándolo a una batalla desigual. Los adolescentes se volvieron un fastidio también para los humanos en los alrededores.

Finalmente, para solucionar el problema fue necesario trasladar a los peores agresores a un rebaño a cientos de kilómetros de distancia liderado, como sucede con cualquier rebaño de elefantes, por hembras maduras. Los jóvenes elefantes dejaron de actuar como *Rebeldes sin causa* y se transformaron en miembros mesurados de la comunidad elefantina. Sin duda ahora eran también felices, *makarioi*, y atractivos, lozanos, *eudaimonikoi*.

Sin aleaciones, la propia templanza tampoco es un bien. «En algunas personas —nos recuerda Foot— la templanza no es una virtud, sino que está más bien asociada con timidez o con una actitud de reticencia para aceptar las buenas cosas.»[24] Un pecado afín es la desesperanza literal, la acedia, la indolencia espiritual, la apatía. Es la segunda peor en la lista mortal. La virtud de la templanza en pensadores cristianos como santo Tomás de Aquino no tiene que ver con mortificaciones de la carne, sino más bien con un uso moderado, y no obstante placentero, de un mundo infundido con la grandeza de Dios. A primera vista, los personajes en la pintura de Grant Wood, *Gótico estadunidense*, parecen mostrar un exceso de templanza. Únicamente el mechón de cabello por encima del hombro derecho delata la pasión de la mujer.

En la primera novela antiburguesa de Dickens, *Dombey e hijo*, publicada por fascículos entre el año en que fue derogada la Ley de Granos y el revolucionario año de 1848, Paul Dombey

> no era, en verdad, un hombre de quien pudiera decirse que vivía en un continuo sobresalto ni susto emocional; pero tenía indiscutiblemente la convicción de que lamentaría muchísimo que su esposa enfermase o se debilitase, y que la echaría de menos como se echa de menos sinceramente una pieza valiosa que se pierde de entre la vajilla, o de entre los muebles y demás riquezas de la casa. Aunque se puede tener la seguridad de que ese dolor suyo sería frío, solemne, propio de un hombre de negocios y de un caballero.[25]

A decir verdad, el estatus de la señora Dombey ante la ley, como el de cualquier mujer burguesa en Inglaterra en 1848, era un poco mejor que el de la vajilla y los muebles de su marido. Como puede inferirse del pasaje, Dombey se llevará una lección sobre las consecuencias de permitir que la templanza y la prudencia gobiernen su vida sin valentía ni justicia, y en especial sin la virtud predilecta de Dickens, una versión secular y sentimental del amor cristiano.

El punto es que para perdurar como el bronce, las virtudes deben alearse entre sí. Una personalidad gobernada completamente por la templanza es mala, tanto como una gobernada completamente por la valentía o la justicia. El problema está en el «completamente». Imagine cuán peligroso sería pertenecer a un pelotón lleno de tipos con Medallas de Honor o cuán aburrido sería estar en un convento lleno de mujeres tipo Madre Teresa. Como dice Susan Wolf: «Si el santo moral dedica todo su tiempo a alimentar al hambriento […] entonces necesariamente no está leyendo novelas victorianas, tocando el oboe o perfeccionando su golpe de revés. […] Una vida donde

ninguno de estos posibles aspectos del carácter se desarrolla puede parecer una vida extrañamente estéril».[26]

* En el original *WASPish.* La autora juega con el acrónimo wasp en la palabra *waspish* («mordaz», «punzante»), cuyo significado es White Anglo-Saxon Protestant («blanco anglo-sajón protestante). [N. del T.]

[1] Lewis, *Babbitt,* 2009, cap. 3 (edición original 1922).

[2] Thurber, «La vida secreta de Walter Mitty», 2004, p. 130 (edición original 1939).

[3] Knight, «Ethics of Competition», 1923, p. 39; compárese p. 59.

[4] Jackson, *Business Ethics,* 1996, p. 80.

[5] Knight, «Ethics of Competition», 1923, p. 39, cursivas en el original.

[6] Schumpeter, *Teoría del desenvolvimiento económico,* 1944, p. 102 (edición original 1912).

[7] Schumpeter, *Capitalism, Socialism,* 1942, cap. 11, pp. 127-128.

[8] Dawidoff, *Fly Swatter,* pp. 12, 13, 15, 42, 91, 313-320, 336.

[9] Lewis, *Screwtape Letters,* 1942, p. 31.

[10] Como señala Byock, *Viking Age,* 2001, p. 29.

[11] Foot, «Virtues and Vices», 1978, pp. 2-3.

[12] Johnson, *Journey*, 1775, p. 99.

[13] Pincoffs, *Quandaries*, 1986, p. 78.

[14] Hursthouse, *Virtue Ethics,* 1999, pp. 198-202.

[15] Knight, «Ethics and the Economic», 1922, p. 30.

[16] MacIntyre, *Aft er Virtue,* 1981, p. 183. Elshtain, *Women and War,* 1987, pp. 52-56.

[17] Berlin, *Contra la corriente*, 2006, pp. 141, 146 (edición original 1953).

[18] Platón, *República*, aprox. 360 a.C., 442c-d. Las cursivas son mías.

[19] Aristóteles, *Política*, aprox. 330 a.C., 7.1.11, p. 281.

[20] MacIntyre, *Aft er Virtue,* 1981, p. 181.

[21] Prindle, *Politics and Economics,* 2003, pp. 98, 70.

[22] Aristóteles, *Política*, aproximadamente 330 a.C., 1323a.

[23] David Cannadine, *Aspects of Aristocracy,* 1994, p. 159; Vinen, *History in Fragments,* 2000, p. 159.

[24] Foot, «Virtues and Vices», 1978, p. 18.

[25] Dickens, *Dombey e hijo*, en *Obras completas,* 1960, p. 649 (edición original 1848).

[26] Wolf, «Moral Saints», 1982, p. 81.

CUARTA PARTE

Las virtudes andróginas: prudencia y justicia

The brick is falling into place
Row aft er row, soon I will sit
On a patio designed by
A mason who knows his craft .
My neighbors quit their walks to watch
A skilled mason laying brick.
Diligence in learning how
A thing is put together
Turns a man into a master,
Turns his work into art.

HELEN MCCLOSKEY,
de «The Making of a Patio»

21. La prudencia *es* una virtud

Una persona o una sociedad deben contar además con la última de las cuatro virtudes paganas: la prudencia; la última en valor heroico, la primera en valor político, económico y burgués. Por «prudencia» me refiero a todas las palabras asociadas con el antiguo griego *phronēsis*, traducido como «buen juicio» o «sabiduría práctica». Curiosamente, en griego moderno *phronēsis* ha adquirido un sentido especializado como buen juicio en la crianza de los niños. En el latín de Cicerón y santo Tomás, la antigua *phronēsis* es *prudentia*. En inglés corriente es «sabiduría» práctica, «saber hacer», «sentido común» o «destreza» (en inglés *savvy*, del francés *savoir-faire*), y en inglés culto es «racionalidad» o «interés personal».

La palabra «prudencia» parece ser un razonable promedio para todas estas palabras. Las lenguas germánicas, menos afrancesadas que el inglés, no tienen un equivalente exacto para la palabra inglesa/francesa/romance/latina «prudencia», perdida en las connotaciones de palabras como previsión (neerlandés, *voorzichtigheid*), precaución *(omzichtigheid),* tacto *(beleid),* sensatez *(verstandigheid),* conocimiento, ahorro, cuidado, administración, cálculo. En neerlandés, una posible traducción para prudencia es el neologismo *berekendheid,* «contabilidad», o peor aún, *berekenendheid,* «cualidad de contable». Ninguna aparece registrada en los diccionarios abreviados neerlandeses.

La prudencia no es conocimiento académico, *sophia* o *scientia*, celebrado por los filósofos, desde Sócrates hasta los Grandes Libros, como un conocimiento de fines. La aseveración de que los filósofos poseen, por definición, un conocimiento especial de fines — *phronēsis* o *prudentia* significa «conocimiento práctico de *medios*», el sentido, escribe Gadamer, «de lo que es posible, lo que es correcto, aquí y ahora»— le parecerá optimista a cualquiera que esté familiarizado con varios filósofos, mundanos o académicos.[1] Como señaló Aristóteles: «Ciertamente, no es razonable que todos los técnicos [es decir, los profesores de artes y ciencias] desconozcan una ayuda tan importante [es decir, la idea platónica de Bien]», como al parecer la desconocen.[2]

Entendida como conocimiento práctico, la prudencia *es* una virtud. Alguna vez esto fue un lugar común; en Aristóteles, por ejemplo, la obligación de desarrollo personal, o en santo Tomás de Aquino, la obligación de emplear los dones de Dios. La versión cristiana fue reformulada en 1673 por Joseph Pufendorf de Leipzig, Heidelberg y Lund, como sigue: «Parece superfluo inventar una obligación de amor propio. Sin embargo [...]

el hombre no nace únicamente para sí mismo; el fin para el que fue facultado por Su Creador con dones tan excelsos es celebrar Su gloria y convertirse en un miembro digno de la sociedad humana. Está por lo tanto obligado a conducirse de modo tal que los dones del Creador no se estropeen por falta de uso».[3] Éste es también el caso de Comus, en el poema homónimo que Milton escribió en 1634. Comus pone a prueba a La Dama y en ese contexto sostiene que la mezquindad al disponer de los dones de Dios «ofende y decepciona al Gran Dador / Sin conocer siquiera la mitad de sus dones […] / Habremos de […] vivir como bastardos de la Naturaleza, no como sus hijos».

Es posible percibir en la expresión de Pufendorf «parece superfluo» un indicio de la sustitución moderna de la prudencia, entendida como obligación ética, por una prudencia entendida como mero comportamiento. Desde hace algunos siglos, Occidente ha tendido a relegar la prudencia a un mundo amoral de «mero» interés personal; en especial desde 1800 aproximadamente, con la «separación de ámbitos»: un mercado masculino y un hogar femenino. «Al atribuirle desinterés a las mujeres—observa Joan Williams—, la vida doméstica ayudó a legitimar el interés personal como la motivación que conviene a los hombres.»[4] O como lo formuló Stephanie Coontz: «Los hombres aprenden mejor sus funciones y valores en lugares a donde las mujeres no pueden llegar».[5]

La tendencia a desmoralizar la prudencia no es estúpida sin más, aunque ha tenido algunas malas consecuencias. Filósofos notables como Michael Oakeshotthan erigido sistemas completos con base en la distinción entre lazos «prudentes» (o «empresariales»), por ejemplo, las firmas de negocios, y lazos «morales», por ejemplo, la familia. Pienso que en esto se equivoca Oakeshott. Es posible que tal distinción sea el error ético típicamente moderno, la premisa equivocada de que la *Gemeinschaft* doméstica representa el ámbito exclusivo de la virtud, mientras que la *Gesellschaft* empresarial es éticamente vacía. He aquí, sin duda, el error de Maquiavelo y Hobbes.

De acuerdo con Philippa Foot, «las virtudes que se cree poseen el mérito especial de ser llamadas virtudes morales, con frecuencia son hoy contrastadas con la prudencia». Empero, Foot muestra que esto es erróneo. «Una pizca razonable de interés personal» es también una «[necesidad] aristotélica para los seres humanos».[6] No sorprende que haya mujeres que cuestionen la separación de ámbitos, por la que la prudencia es confinada a una esfera masculina de acción y el resto de las virtudes al convento. La teóloga Ellen Charry señala que «felicidad» ha terminado por significar «beneficio prudente», lo que ella llama «un estado de euforia moderada». Los defensores modernos de esta visión, entre ellos Peter Singer o Shalom Asch, «dirían que las "cosas que no son la felicidad"» son de hecho más importantes, pues «una vez privatizada, la felicidad es concebida como egoísmo».

> Socialmente, esta actitud es desastrosa, pues, con base en ella, no existen razones para que los individuos deseen contribuir al bien común, ya que asumen que ello no los hará felices […] Buscar la felicidad, un

anhelo universal y verdadero de acuerdo con la filosofía antigua, se opone ahora a ser bueno. La preocupación por la pérdida de civilidad, el triunfo del «individualismo autónomo» tan lamentado por la sociología contemporánea —por ejemplo, en la obra de Robert Bellah—, es en parte el resultado de una enemistad asumida entre bondad y felicidad.[7]

He aquí la diferencia crucial entre una ética de las virtudes centrada en la vida buena y una filosofía ética académica, neokantiana, centrada en las buenas intenciones hacia los demás; dejando en el misterio el deseo de realizar primero estas acciones buenas. Comparada con la ética neokantiana, la ética de las virtudes presta además atención al individuo y a lo trascendente, ofreciendo razones para buscar el bien. El propio Kant tocó el tema directamente en 1785: «Obra de tal modo que uses la humanidad, *tanto en tu persona* como en la de cualquier otro, […] como un fin».[8]

Dicho de otro modo, entre los modernos anteriores a la ética de las virtudes, únicamente la disposición habitual a ocuparme de los demás fue interpretada como «virtud», y además en función de sus intenciones y no de sus efectos prácticos. Se pensaba que ser virtuoso consistía en albergar buenas intenciones para con los demás. Esta postura no es solamente neokantiana; es 100% Kant, así como protestante evangélica. Las intenciones son virtuosas incluso si, una vez en marcha, no cumplen del todo con su fin, como sucedió, por ejemplo, con la construcción de torres de apartamentos a lo largo de la autopista urbana Dan Ryan, o con la guerra contra las drogas desatada en las calles de Watts y el Este de Los Ángeles, o con las dos guerras contra Iraq. Además, desde luego, tal como lo ha venido diciendo de tiempo atrás la cultura europea, ¿saber cómo cuidar de uno mismo es realmente una *virtud*?

Definitivamente lo es, como lo es asimismo el cuidado paralelo de «ayudar» a los demás. El amor o la justicia que nos impulsa a ayudar a los demás es un vicio, no una virtud, cuando no está aleado con la prudencia. Formalmente, la ley responsabiliza al buen samaritano que por ignorancia y de manera accidental mata a una persona al intentar ayudarla. Saber que debe apagar una vela antes de dejar la habitación es algo bueno, incluso si su intención no es incendiar el lugar, incluso si sus intenciones son puras, incluso si se trata de su propia habitación. La escuela de Platón definía la prudencia (es decir, *phronēsis*) como el «poder que por sí mismo hace feliz al hombre; el conocimiento de lo que es bueno y lo que es malo; el conocimiento que produce felicidad; la disposición que nos permite determinar lo que debe hacerse y lo que debe evitarse».[9]

Santo Tomás de Aquino declara que «toda virtud que obre el bien en la consideración de la razón se llama prudencia», y señala que la prudencia «pertenece a la ra-zón en su esencia misma, mientras que las otras tres virtudes [esto es, la valentía, la templanza y la justicia]… aplican la razón a las pasiones».[10] En otra parte afirma: «Es necesario elegir rectamente los medios conducentes al fin *(finis),* y esto sólo puede verificarse a través de

una razón que delibera, juzga y decreta correctamente, siendo todo esto la función de la prudencia. […] Por lo tanto, no puede darse virtud moral alguna sin la prudencia».[11] En otro texto, santo Tomás afirma que el cometido de esta razón práctica es «ponderar lo que es necesario obrar […] pero es mediante la prudencia que la razón establece decretos apropiados».[12]

Es la función ejecutiva. Ejecutiva, no técnica. En un libro que aboga por una aplicación de la ética de santo Tomás a la economía, Andrew Yuengert señala que ajustar los medios a fines últimos, es decir, la «prudencia», no consiste simplemente en ajustar los medios a los fines intermedios de la «técnica».[13] En el manual de Rosalind Hursthouse sobre la ética de las virtudes, la palabra «prudencia» aparece pocas veces. En cambio, la expresión similar, «sabiduría práctica», se repite con frecuencia, pues la razón debe deliberar correctamente respecto de cualquier virtud a fin de que el acto prometido de justicia, templanza o fe cumpla su cometido.

La prudencia es, por así decirlo, la gramática de las virtudes. De acuerdo con Robert Hariman, la prudencia «cumple con una función ejecutiva respecto al florecimiento humano».[14] El fiel católico romano que de manera imprudente —es decir, sin una sabiduría práctica— cree que ir a misa con regularidad basta para lograr la resurrección el día del Juicio Final comete un terrible error. El juez federal que cree ser un hombre justo fracasa en su proyecto si ignora la ley o si adopta una doctrina legal que nadie considera justa.

Amélie Oksenberg Rorty condensa perfectamente al Aristóteles detrás de santo Tomás que exige que «la persona virtuosa realice la acción correcta de la forma correcta en el momento correcto en relación con los objetos correctos».[15] Es evidente que una persona así debe ser un *phrónimos,* alguien con un razonamiento práctico, «que sabe realmente lo que hace, consciente de las circunstancias y consecuencias de sus acciones, con una visión justa del tipo de acción que está llevando a cabo».[16] Dicho con Aristóteles, se trata de alguien «capaz de deliberar rectamente sobre lo que es bueno y conveniente para sí mismo».[17]

Una persona que a todas luces carece de prudencia es, como decimos, una bala perdida. Piénsese en la imagen náutica, estilo Jack Aubrey: un cañón de hierro que pesa dos toneladas se libera de sus ataduras y se precipita con un impulso de 10 metros hacia la portilla cerrada, en el otro extremo de un buque de guerra que con cada ola da un bandazo hacia babor y luego hacia estribor, con vientos de fuerza siete, tras zarpar de Cherbourg. *Por supuesto* que la prudencia es una virtud. Intenta vivir sin ella en un barco o una familia o una *polis*, o, si a ésas vamos, como Robinson Crusoe en una isla desierta.

La prudencia satisface, por ejemplo, todos los requisitos de Alasdair MacIntyre para una virtud: «Una cualidad humana adquirida, cuya posesión y ejercicio tiende a hacernos

capaces de lograr aquellos bienes que son internos a las prácticas [por ejemplo, el arte de gobernar]». Una virtud puede adquirirse sólo en parte, pues partimos de que desde su tierna infancia la gente posee diversos dones de sentido común, como la amabilidad o incluso la impartición de justicia. El propio MacIntyre le otorga al «razonamiento práctico», es decir, a la prudencia, el estatus de una virtud, entendida como la «capacidad de juicio […] saber elegir entre un cúmulo de máximas pertinentes y saber aplicarlas a situaciones concretas. El cardenal Pole la poseía [en el arte de gobernar]; no así María Tudor».[18] Sir Tomás Moro decía que Pole, un inglés del siglo XVI leal al papa, era tan erudito como noble y tan virtuoso como erudito.

Imagine una comunidad llena de personas imprudentes, Marías Tudor al por mayor, y podrá apreciar el valor social de la prudencia en tanto virtud. No es difícil imaginar la escena. Una comunidad de niños en edad escolar reúne los requisitos, como en *El señor de las moscas,* o una comunidad de adolescentes, por ejemplo, las pandillas de latinos en Estados Unidos. O también desde luego —y éste es un aspecto crucial— una comunidad de «santos morales», siempre y cuando la palabra «moral» sea entendida en el sentido de «mejorar el bienestar de los demás o de la sociedad en su conjunto», sin tomar en cuenta el propio desarrollo *personal*. Hay en la prudencia también una virtud privada.

De manera implícita, Susan Wolf adopta la definición exclusivamente pública, social, altruista de la «virtud» en su ensayo «Moral Saints», citado antes.[19] La definición implícita introduce una deficiencia a su argumento. Al estilo de muchos filósofos anglófonos, Wolf descarta como virtud la prudencia privada, centrada en uno mismo, lo que permite que sus santos morales se conduzcan con maldad respecto de sí mismos.

Eso no está bien. De hecho, reducida al absurdo, la posición de Wolf consiste en mostrar la maldad de la bondad. Es la bondad en su versión madre judía: «Oh no, no te molestes en cambiar la bombilla. Puedo quedarme a oscuras». Empero, la madre es, después de todo, también una criatura de Dios, y por lo tanto su benevolencia debe incluir una benevolencia justa hacia ella misma. Ser completamente altruista y menospreciar los reclamos de esa otra persona en la habitación llamada Yo, sobre cuyas necesidades el Yo mismo está por lo general mejor informado, es cometer el mismo error que ser completamente egoísta y menospreciar los reclamos de esa persona llamada Otro. En ambos casos, el error es ignorar a alguien.

Extrañamente, el desinterés personal es injusto y nada igualitario. «Entre los hombres existe una negligencia manifiesta respecto de su felicidad real o interés en el mundo presente», afirmó el obispo Butler en 1725. La gente «suele ser tan injusta consigo misma como con los demás».[20] Más optimista, el conde de Shaft esbury asumió en 1713 una perspectiva social que lo llevó a elogiar la prudencia:

> El aprecio por el bien privado o personal, pese a lo egoísta que pueda parecernos, es en realidad no sólo compatible con el bien público sino que en cierta medida lo fomenta… [Es] por el bien de la especie en

> general […] Si acaso es posible condenarle por algo […] debe reconocerse que es absolutamente necesario para que una criatura sea buena […] Nadie dudaría en pronunciarse así si viera a un hombre que hace caso omiso de un precipicio en su camino o al que da lo mismo la alimentación, la dieta, el vestido o cualquier otra cosa relacionada con su salud y su persona.[21]

Tal como la humildad no es renunciar a uno mismo, la prudencia no es centrarse exclusivamente en uno mismo.

Como lo expresa Michael Stocker: «Las teorías éticas modernas serían un obstáculo para amarnos, apreciarnos y valorarnos a nosotros mismos».[22] Max U no valora a Max el hombre. Se valora a sí mismo, a los demás y al helado, únicamente en función de su capacidad para producir una utilidad, no por su encantadora o no tan encantadora naturaleza. Semejante universo ético no es tan sólo imperfecto. En realidad, concluye Stocker, «está privado de personas».

No es una casualidad que *ipso facto* coincidamos con Wolf en considerar repugnante a su santo moral. Es injusto consigo mismo, un monstruo del altruismo. No es una casualidad que los monjes y las monjas reales se guarden con celo de los excesos de la soberbia y la imprudencia mientras mortifican la carne. No es una casualidad que Gandhi nos incomode tanto. De acuerdo con George Orwell, en tres ocasiones Gandhi estuvo dispuesto a dejar morir, literalmente, a su esposa e hijos antes de permitir que ingirieran alimentos de origen animal. A diferencia del amor universal y perfectamente sincero que exhibía en un grado inusual por todas las criaturas, Gandhi exhibía una incapacidad para amar exclusivamente a sus amigos y a su familia en particular. En el mismo tono se quejaba también Erasmo de la santidad de Sócrates, «un hombre completamente ciego a la totalidad del sentimiento humano», o lo que Gregory Vlastos llamó la «frigidez» socrática.[23] «El ser humano promedio moderadamente bueno —escribe Orwell, no es— un fiasco de santo.» Ser como Gandhi y Sócrates, pese a lo admirables que son en cierto sentido, es perder un aspecto de la humanidad, el aprecio por uno mismo y nuestro bien amado. También la santidad, como el tabaco y el alcohol, afirma Orwell, «es algo que los seres humanos deben evitar».[24]

Nos empeñamos en enseñar a nuestros niños y adolescentes, y a nuestros perros y, sí, también a nosotros mismos, la sabiduría práctica que los protege de lastimarse, empobrecer o fracasar, y les permite a ellos, a los demás y a nosotros mismos progresar. El vendedor de residencias para jubilados habla del «cierre de Benjamín Franklin».[25] El vendedor hace una lista con el jubilado de los costos y beneficios, o el balance general, que supone comprar una residencia en la Comunidad para Jubilados Scottsdale Royale. Se ha descubierto que las personas hoy ancianas, que pasaron por la Gran Depresión o la guerra, o que simplemente son viejos y solventes, tienen su enfoque, no casualmente, en la prudencia. Planear, planear. Para cerrar el trato, el vendedor debe reconocer, como lo haría un Franklin imaginario —por cierto, no se trata del Benjamín real— que la vida es

planeación.

La técnica de ventas no es en este caso un truco deshonesto. Una persona imprudente, alguien que desconoce el valor del dinero y cómo llevar cuentas, es una amenaza para sus amigos y su familia, y para su propio desarrollo. Además, es sin duda una amenaza para su necesidad de planear y planear para su vejez. Quizás en cierto sentido sea caballeroso, valiente, templado y justo, incluso magnánimo, como Aristóteles quería, o amoroso, como deseaba san Pablo. Sin embargo, sin prudencia es un espécimen particular de tonto, no alguien de verdad virtuoso. Es trágica o cómicamente imperfecto, como lo somos en mayor o menor grado casi todos, con excepción del rey Arturo o el cardenal Pole.

Situada políticamente en España pero culturalmente autónoma, y con una lengua y una literatura distintas a las de Castilla, la región de Cataluña, en torno a Barcelona, es, en su propia visión, una nación de hombres de negocios sensibles que el destino quiso unir todos estos siglos a un gobierno de delirantes aristócratas en Madrid. Por sobre todas las virtudes, Cataluña aprecia el *seny,* su versión de la prudencia. Es célebre la afirmación del gran historiador catalán Jaume Vicens Vives (1910-1960) en el sentido de que Cataluña exhibía una mezcla de *seny,* prudencia o sentido común, y *rauxa,* pasión o locura, los dos «aspectos cardinales del temperamento catalán».[26]

En la época medieval, cuando Barcelona era el puerto principal del Mediterráneo occidental y el catalán la *lingua fr anca* de las flotas cristianas, un poeta catalán no podía concebir elogio más elevado para su amada que la de estar *plena de seny,* «repleta de sentido común». Robert Hughes cuenta sobre un sacerdote rural catalán ansioso por tomar su cena y disponerse con apremio a instalar un *segundo* Jesucristo de madera cuyos pies puedan ser besados cuando la fila de devotos frente al primero, traído con antelación con pausada solemnidad, se haya vuelto improductivamente larga. «Tal vez sólo en Cataluña —señala Hughes—, la primera región industrial de España, pudo el estudio del tiempo y el movimiento aplicarse con tal prontitud y buen olfato a la piedad.»[27] Eso es el *seny,* aquello de lo que carece Castilla.

Considere, por ejemplo, a ese noble oriundo de Castilla, Don Quijote de la Mancha. Su valentía es indiscutible, pero la pone en práctica en contra de fantasmas, por ejemplo, cuando se cruza con una carreta llena de actores y los confunde con la Muerte y sus huestes: «Mas luego se alegró Don Quijote, creyendo que se le ofrecía alguna nueva y peligrosa aventura, y con este pensamiento, y con ánimo dispuesto de acometer cualquier peligro, se puso delante de la carreta». Además, es desde luego exigente con la justicia; su querida Dulcinea del Toboso, en realidad una lechera, debe recibir siempre el trato que se merece, como sin duda lo recibirá, por medio de la venganza justa, cualquier hediondo gigante o despreciable caballero que se rehúse a reconocer su excelencia. (De modo

similar, en un gesto con las costumbres caballerescas del mito del cowboy, Walter Brenan, en el personaje del juez Roy Bean en *El forastero* [1940], rinde tributo a los afiches de Lillie Langtry colgados a espaldas de su estrado.) Por último, la templanza, esa voluntad estilo cowboy para llevar una vida dura, ha disciplinado a Don Quijote: «El trabajo, la inquietud y las armas sólo se inventaron e hicieron para aquellos que el mundo llama caballeros andantes», afirma, dispuesto junto con todos los Shanes del mundo a pasar la noche en un vil granero, con sus armas listas.

Sancho Panza es un labriego o un burgués (es posible imaginar que por sus venas corría sangre catalana), o en cualquier caso un hombre práctico, *pleno de seny,* un hombre prudente, dueño de una sabiduría proverbial que siempre da voz a los valores profanos: «Yo renuncio desde aquí el gobierno de la prometida ínsula [cuya gloria Don Quijote asume en todo momento es la verdadera meta de Sancho], y no quiero otra cosa, en pago […] sino que vuestra merced me dé la receta de ese estremado licor […] que valdrá la onza adondequiera más de a dos reales»; o en un tono más afectivo: «Vale más la salud de un solo caballero andante que todos los encantos […] de la tierra». Don Quijote, su mente siempre fija en asuntos elevados, lo calla, como lo hace siempre que la prudencia asoma; si bien incluso un caballero andante considera necesaria algo de sabiduría práctica, como lo indican los delirantes razonamientos que ofrece acerca de sus aventuras: la prudencia dentro de un mundo de locura.

Nada de *seny*.[28]

Puesto que los miembros aristócratas y esclavistas de las ciudades-Estado fueron los primeros que discutieron las virtudes paganas de manera sistemática, a menudo se piensa que el cuarteto compuesto por la valentía, la templanza, la justicia y la prudencia es especialmente apto para la antigua *polis*, e irrelevante por lo tanto para el apremio enfermizo de la vida moderna. Sin embargo, dicho supuesto separa la economía de la virtud, lo cual es un error.

Dado el carácter profundamente comercial de la cultura griega a partir, a lo mucho, del siglo XVII en adelante, resulta extraña la interpretación anticomercial de las «virtudes griegas», como se las ha etiquetado. Después de todo, las urnas que nos han enseñado un sinfín de detalles sobre la esencia griega guardaban aceite de olivo asegurado como utilidad de un asombroso número de lugares, desde las playas de Fenicia hasta los estrechos occidentales donde retumba el Atlántico. La vieja idea de que la aristocracia griega y la clase senatorial romana eran terratenientes nobles a quienes jamás se les ocurriría prestar dinero con interés o invertir en un esquema de construcción de viviendas con fines de lucro, es desde luego absurda.[29] Atenas y Roma fueron grandes imperios *comerciales*. Cuando Aristóteles trata por todos los medios de que la justicia tenga cabida en su definición de la virtud como punto medio entre el exceso y el defecto, se vuelve

con entusiasmo al mercado en busca de ejemplos.[30] Como señala Thomas Carney: «La historia de la antigüedad resuena con las hazañas sanguinarias de las élites guerreras arias. Pero fueron los menospreciados levantinos, arameos [por ejemplo, Jesús de Nazaret], sirios y griegos de segunda quienes dieron vida a los héroes económicos de la antigüedad».[31]

La aristocracia fue aficionada a despreciar la economía a pesar de estar inmiscuida en ella. El Sócrates de Platón declara en la *República* que «cuanto más estiman los hombres» las riquezas «más menosprecian» la virtud.[32] En la *Política,* Aristóteles afirmó que el comercio al menudeo era «justamente censurado, pues no es conforme a la naturaleza, sino a expensas de otros».[33] Por «ser conforme a la naturaleza» quiere decir derivado de plantas y animales. Aristóteles exhibe aquí una marcada fisiocracia, según la cual sólo la agricultura es «productiva». Casi al final del mismo texto afirma que «los ciudadanos no deben llevar una vida de trabajador manual, ni de mercader, pues esa forma de vida es», desde luego, «innoble y contraria a la virtud».[34] En el año 44 a.C., Cicerón dijo a su hijo Marco Tulio: «el comercio, si es en pequeño, debe considerarse despreciable; si, por el contrario, es grande y abundante […] no debe censurarse del todo. […] Pero entre todas las cosas de las que se obtiene algún provecho, nada hay mejor, nada más rico, nada más agradable, nada más digno del hombre de bien que la agricultura».[35]

Fue este esnobismo aristocrático, o con aspiraciones aristocráticas, alrededor de la producción urbana en el mundo antiguo, reavivado por el helenismo de los teólogos y profesores del siglo XIX, el que provocó que las tres virtudes paganas aparte de la prudencia, es decir, la justicia, la templanza y la valentía, parecieran virtudes *no* burguesas, a las que por fortuna el comercio no consumió ni el trabajo duro desdibujó y envileció. Después de todo, el trabajo duro era para los esclavos y las mujeres, y el comercio para los tenderos incultos. Los hombres libres ricos en tierras, los ciudadanos acomodados de la *polis* o los jóvenes en Eton y Rugby estaban llamados a hacer el trabajo fino.

A pesar de haber vivido inmersos en una economía de mercado, las dos fuentes del discurso sobre las virtudes en Atenas —Platón, el aristócrata literal, y su estudiante avanzado Aristóteles, el hijo de un médico en la corte de Macedonia y él mismo tutor del emperador Alejandro— pensaban que los comerciantes no estaban calificados para la verdadera virtud. Del mismo modo, Julio César atribuyó el heroísmo de los belgas a su distancia respecto a la cultura y el refinamiento, así como a su falta de contacto con comerciantes, cuyos bienes tienden a afeminar el espíritu *(ad animos effeminandos).* Séneca, el estoico en una Roma comercial, despreció la idea de que los comerciantes puedan tener honor, si bien entre sus muchas contradicciones personales se encuentra su origen sumamente acaudalado y haber prestado dinero con intereses.

Desde la perspectiva aristocrática, como he señalado, los comerciantes carecen de la fortuna moral para ocupar una posición que les permita mostrar su valía. Las versiones homérica, política e incluso estoica de la virtud pagana fueron explícitamente antiburguesas. El héroe, el señor terrateniente o el filósofo impasible *(apathes)* ante los deseos mundanos, deben ser hostiles hacia el más mínimo asomo de *pleonexia* (desmesura, codicia). Al parecer Zenón de Citio (335-263 a.C.), el fundador del estoicismo, fue hijo de un comerciante fenicio, lo que quizás explique su visión un poco más abierta, aunque al final también antiburguesa. Los dos héroes del estoicismo romano fueron el esclavo griego y el emperador romano, cada uno con un destino tan opuesto al del otro. Aristóteles negaba incluso que las proezas de soldados-ciudadanos fueran un ejemplo de valentía real. Los hoplitas «al parecer enfrentan los peligros debido a los castigos que las leyes imponen y a los reproches a los que de otro modo se harían acreedores»; nada más lejano, uno podría replicar con sarcasmo, al héroe homérico obsesionado con su reputación.[36]

La exclusión de la prudencia comercial de la lista de virtudes superiores acabó siendo absurda con el final de la República romana y el comienzo del Imperio, y provocó un sinfín de dificultades teológicas durante el Imperio cristiano, en especial en Occidente, hasta Lutero y Calvino. Hoy sigue acechando a nuestro discurso sobre la virtud.

[1] Gadamer, *Truth and Method*, 1965, p. xxxviii.

[2] Aristóteles, *Ética nicomáquea,* aproximadamente 330 a.C., 1097a.

[3] Pufendorf, *On the Duty of Man,* 1673, libro 1, cap. 5, «On duty to oneself», p. 46.

[4] Williams, «Virtue», 1995, p. 707.

[5] Coontz, *Way We Never Were,* 1992, p. 60.

[6] Foot, *Natural Goodness,* 2001, p. 17.

[7] Charry, «Happiness», 2004, p. 21.

[8] Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres,* 1785.

[9] Platón, *Definitions*, aproximadamente 350 a.C., E. Estéfano 411d, p. 1679.

[10] Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae,* aproximadamente 1270, Ia, IIae, q. 61, art. 3 y 4 (Santo Tomás de Aquino, *Treatise on the Virtues,* aproximadamente 1270, pp. 112-113).

[11] *Ibid*., Ia, IIae, q. 58, art. 4 (*Treatise on the Virtues,* p. 143).

[12] Santo Tomás de Aquino, *Disputed Questions,* 1269-1273, «The Cardinal Virtues», art. 1, p. 109.

[13] Yuengert, *Boundaries*, 2004, p. 13.

[14] Hariman, prefacio, 2003, p. viii.

[15] Rorty, «Contemplation in Aristotle's Ethics», 1980, p. 380.

[16] Santo Tomás de Aquino, *Treatise on the Virtues,* q. 61, art. 3 y 4.

[17] Aristóteles, *Ética nicomáquea,* aproximadamente 330 a.C., 1140a.

[18] MacIntyre, *Aft er Virtue*, 1981, pp. 178, 207-208.

[19] Wolf, «Moral Saints», 1982, p. 80, línea 7: «Mejorar el bienestar de los demás o de la sociedad en su conjunto». La expresión aparece en muchos otros lugares, por ejemplo, cuatro veces en la p. 80; en la p. 81; a la mitad de la p. 85; es retomada al principio de la p. 93, aunque luego afirma Wolf: «Parece improbable que este acercamiento prospere».

[20] Butler, *Fift een Sermons*, 1725, sermón 1, p. 371.

[21] Shaft esbury, *Characteristics*, 1713 (1732), vol. 2, pp. 13-14. El modelo evolutivo del libro es de llamar la atención. Por ejemplo, de nuevo en el vol. 2, p. 18: «Si el aprecio es… [una] ventaja para la sociedad […] ello debe constituir necesariamente lo que llamamos igualdad y justicia».

[22] Stocker, «Schizophrenia», 1976, p. 72.

[23] Citado en Hariman, «Radical Sociality», 1999, p. 10.

[24] Orwell, «Reflections on Gandhi», 1949, p. 1353.

[25] Estoy en deuda con Robin Rapp por este ejemplo.

[26] Estoy en deuda con Eduard Bonet por este detalle.

[27] Hughes, *Barcelona,* 1992, p. 26.

[28] Cervantes, *Don Quijote,* 1604/1614, parte 2, cap. 11, p. 534; parte 1, cap. 13, p. 96; Sancho Panza: parte 1, cap. 10, p. 81; parte 2, cap. 11, p. 533. Compárese con George Borrow en 1843 (*Th e Bible in Spain*, prefacio): «A un español [o en todo caso a un habitante de Castilla] puedes sacarle hasta el último cuarto, a condición de que le concedas el título de caballero y hombre adinerado; y es que el antiguo fermento sigue funcionando con tanto poder como en la época de Felipe I».

[29] Véase, por ejemplo, Andreau, *Banking and Business in the Roman World,* 1987, p. 13: «Aunque se solía reprobar el préstamo de dinero con interés, los miembros de la élite griega y latina —al menos durante estos periodos— parecen haber tenido enormes dificultades para ocultar sus inversiones».

[30] Aristóteles, *Ética nicomáquea,* aproximadamente 330 a.C., 5.5 ss; compárese con 5.2.13.

[31] Carney, *The Shape of the Past,* 1975, p. 197, citado en Crossan, *Historical Jesus,* 1991, p. 55.

[32] Platón, *República,* aproximadamente 360 a.C., 550e.

[33] Aristóteles, *Política,* aproximadamente 330 a.C., 1258b.

[34] *Ibid*., 1328b.

[35] Cicerón, *De los deberes,* 44 a.C., 1.42.

[36] Aristóteles, *Ética nicomáquea,* citado en R. E. Houser, «The Virtue of Courage», 2002, p. 305.

22. La monomanía de Emmanuel Kant

Los antiguos Platón y san Agustín, y los modernos Emmanuel Kant y Jeremy Bentham, aspiraban en cambio a descubrir un Bien elemental, único, al que pudiera darse una forma útil, completa, sin aleaciones. Kant lo llamó «razón pura» *(reinen Vernunft),* Bentham «utilidad». Su agenda intelectual, retomada a lo largo de dos siglos por cientos de filósofos morales hasta John Rawls y Robert Nozick, y aún vigente en la actualidad, consistía en reducir las virtudes a *una* sola virtud. He aquí toda la virtud, la idea platónica del Bien, la virtud de virtudes; aquí mi práctico naipe de bolsillo, sin historias ni tradiciones detrás suyo, sin cultura: simple y llana Razón universal.

Por ejemplo, Kant y su naipe de bolsillo de 12 por 8 centímetros, con la leyenda impresa: «Imagine que la acción que se propone emprender fuera elevada a regla universal para toda la sociedad». O Rawls: «Imagine que usted es un persona renuente a correr riesgos que crea normas para la sociedad detrás de un velo de ignorancia respecto a su propio lugar en la sociedad». Metarreglas como éstas valen tanto para las criaturas en un planeta que gira alrededor de Próxima Centauri como para nosotros los humanos.

Desde sus inicios en los escritos de Platón, este monismo ético no funcionó muy bien. Como decía Aristóteles —quien se disculpaba por refutar así a su maestro—, «no es fácil ver qué provecho sacarán para su arte el tejedor o el carpintero de conocer el Bien en sí, o cómo podría ser mejor médico o mejor general el que haya contemplado esta idea».[1] El giro neoaristotélico y antikantiano dentro de la filosofía moral contemporánea puede resumirse como sigue: es inapropiado hablar como Platón y Kant de la realidad última cuando la mayoría de los dilemas éticos que enfrentamos, tal como el tejedor, el médico o una madre, son asuntos prácticos. O para decirlo de forma más categórica, a la manera de autores como Alasdair MacIntyre, Richard Rorty y Stanley Fish: la realidad última nunca se manifiesta.

En el prefacio a su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785), Kant establece: «El fundamento de la obligación no debe buscarse en la naturaleza del hombre o en las circunstancias del universo en que el hombre está puesto, sino *a priori* exclusivamente en conceptos de la *razón* pura».[2] Debemos estudiar el comportamiento de las personas sin apelar a su personalidad, costumbres o historia.

En el mismo texto, Kant ofrece únicamente dos razones para esta aseveración, a primera vista bizarra, respecto al método apropiado de la ética, el cual, debido a la

autoridad de Kant, fue seguido escrupulosamente a partir de entonces y a lo largo de casi dos siglos por los filósofos morales de Occidente. En primer lugar, existe y debe existir una separación entre el trabajo teórico y el empírico a fin de averiguar «lo que la razón pura en ambos casos puede por sí sola construir». Con ello, Kant quiere decir que debemos hacer a un lado la cultura humana real, a la manera, por ejemplo, de un experimento controlado. En segundo lugar, «las costumbres mismas están expuestas a toda suerte de corrupciones, mientras falte ese hilo conductor y norma suprema».[3]

Un filósofo de las virtudes se sentirá impelido a responder, con cierta impaciencia, «¿por qué, querido Emmanuel Kant, "debe"' una división del trabajo gobernar la filosofía ética?, ¿por qué "debe" existir un norma suprema?, ¿por qué le parece plausible que carecer de dicha norma nos corrompe?, ¿por qué el deber tiene que derivarse, como si se tratara de una prueba geométrica, del axioma de una criatura racional hipotéticamente "pura", que nunca fue niño, nunca tuvo madre o padre, nunca paseó por las calles reales de un Königsberg real?» En la *Fundamentación,* Kant no insinúa respuesta alguna, ni siquiera la respuesta platónico-cartesiana de que «debemos» poner nuestra mente en un ideal y no en lo «meramente» ordinario. En la *Crítica de la razón práctica,* el método es defendido, en la línea de Hume, a través de una distinción entre lo que «debe» hacerse y lo que «es». ¿Pero bajo qué argumentos resulta creíble que las sentencias sobre el «deber» no tienen ninguna relación con las sentencias sobre el «ser»? En la vida cotidiana no la tienen.

Kant separó por completo la ética de la antropología y la psicología, de hecho de cualquier postulado empírico. Después de él, por lo tanto, el pensamiento ético occidental se vio asediado por el temor de que justificar la ética en seres humanos concretos es caer presa de una «falacia naturalista», como la llamó G. E. Moore al atacar el utilitarismo de Bentham, Mill y Sidgwick. El Deber no debe derivarse del Es, un precepto ético de un postulado fáctico. Por ejemplo, «el comercio libre es deseable porque hace felices a los seres humanos tal como ellos son» es un error.[4] Una falacia. Ilusión.

«Si procediéramos a revisar las bibliotecas convencidos de estos principios, ¡qué estragos no haríamos!», exclamó Hume en la peroración de *Investigación sobre el conocimiento humano* (1748): «Si cogemos cualquier volumen de teología o metafísica escolásticas, por ejemplo, preguntemos: *¿Contiene algún razonamiento abstracto sobre la cantidad y el número?* No. *¿Contiene algún razonamiento experimental acerca de cuestiones de hecho o existencia?* No. Tírese entonces a las llamas, pues no puede contener más que sofistería e ilusión».[5]

Ninguna teología; ninguna ley natural; ninguna ética. Debemos conformarnos únicamente con matemáticas, por un lado, y «ciencias», por el otro; aunque en el sentido amplio, inglés, anterior a 1850, de la palabra «ciencia», es decir, el estudio sistemático del universo, humano o natural: *Wissenschaft en*.

Pero tampoco ninguna filosofía, académica o mundana, habrá de sobrevivir a las llamas. Al parecer Hume nunca imaginó que su *Investigación* estaría entre las primeras cosas que desaparecerían, seguida inmediatamente por sus ensayos teóricos sobre una economía a favor del libre comercio. Como tampoco parece habérseles ocurrido a los filósofos en la línea de Kant que al afirmar que «el Deber no debe derivarse del Es», en realidad están participando en una actividad ética humana natural·[6] Como tampoco parece habérseles ocurrido que una ética que admira a los griegos o al equivalente romano de moralidad sería absurda a menos que esté basada en una psicología filosófica *(ethos)* o en una antropología filosófica *(mos).*

Kant contribuyó a crear la gloriosa, aunque al mismo tiempo maliciosa, utopía del proyecto ilustrado, pero lo hizo por fíat y no con razonamientos. Había una causa implícita, jamás mencionada en la *Fundamentación,* a la que debe prestarse atención como a cualquier postura política. Me refiero a la «necesidad» de purgar la ética de su estatus social. Al parecer Kant pensaba que la razón universal, no particular, valía lo mismo para un molinero que para un marqués. Al escribir en un mundo como el de 1785, donde el estatus reinaba de manera opresiva, el axioma igualitario de Kant, como el de Bentham, Smith, Locke, Richard Hooker, John Knox o, para tal caso, santo Tomás, san Agustín y Jesús de Nazaret, era simplemente revolucionario. «Un hombre es un hombre a pesar de todo» es una idea explosiva.

Considero que las religiones centradas en el alma la habían presagiado, en especial el protestantismo y al parecer el cristianismo de la iglesia primitiva, por ejemplo, en la democracia presbiteriana de John Knox o en la Ginebra de Calvino, o entre los todavía más radicales congregacionalistas, cuáqueros y bautistas —quienes en ciertas épocas permitieron que incluso las mujeres predicaran—, o entre los pietistas luteranos de la prosapia de Kant. Como lo expresó un soldado presbiteriano en los albores de esta tendencia: «Tengo la certeza de que no existe un solo hombre que haya nacido tocado por Dios más que cualquier otro, pues nadie viene a este mundo con una silla de montar sobre su espalda, ni nadie con botas y espuelas para cabalgar sobre ella».[7]

La idea kantiana de que el estatus es un accidente, mientras que el deber fundado en la razón es una esencia, hace eco de su propio rey absolutista, Federico el Grande, autor de un *AntiMaquiavelo* que, bajo los auspicios de Voltaire, se publicó en francés (en La Haya) en 1740, el mismo año que ascendió al trono. Ese fue el año que Kant ingresó a la universidad como estudiante en la antigua capital prusiana. El propio libro de Kant sobre ética se publicó en su vejez, un año antes de que terminara el largo reinado de Federico. En su *AntiMaquiavelo,* Federico abjura de cualquier beneficio personal derivado de su reinado, contradiciendo con ello, o eso es lo que él imaginaba, al príncipe de Maquiavelo, quien presuntamente sólo busca beneficio personal. Es célebre su afirmación de que «lejos de ser el amo despótico de su pueblo, el gobernante no es en realidad sino su

primer siervo».[8] En 1842, el liberal Thomas Macaulay señaló con sarcasmo que Federico había, sin embargo, «preservado cuidadosamente la antigua distinción entre la nobleza y la comunidad. En teoría era un filósofo francés, pero en la práctica un príncipe alemán».[9]

En 1785, a los 61 años y con mayor rigor a medida que envejecía, Kant rechazó con desprecio cualquier tratamiento «antropológico» de la ética. Lo que despreciaba no era la disciplina antropológica como tal. De hecho, impartía cursos semestrales de antropología todos los sábados por la mañana, como nos informa Manfred Kuehn en su reciente y espléndida biografía.[10] Sin embargo, Kant pensaba que era necesario montar la antropología sobre la estructura de Hume, de modo que los sucesos de la vida humana real quedasen comprendidos dentro de una filosofía *ética*. Según el propio Kant, la *Investigación sobre el conocimiento humano* lo despertó de su sueño dogmático. Sin embargo, extrañamente, no parece haber conocido el otro tratado ético de Hume sobre la naturaleza humana.[11]

Por ejemplo, Kant rechazaba como máxima de una ética verdadera y por lo tanto universal, el «honor» *(Ehre)* que, como observa Kuehn, «quizá fue más importante para los ciudadanos de los grandes pueblos y ciudades de Prusia» que para la aristocracia literal, tan afín a la noción de honor. Así pues, su padre, aunque pobre, perteneció al honorable gremio de fabricantes de arneses, y Kant mismo perteneció al honorable gremio de los académicos.[12] Kant invocaba a menudo una psicología igualitaria que trae a la mente, repito, el pietismo de sus padres; Kuehn no cree, sin embargo, que el pietismo sea la fuente. «El honor es algo absolutamente convencional —escribió—. En cambio, la representación del derecho yace en lo más profundo del alma de todos, incluso en la del más delicado infante.»[13] Descubra la máxima dentro del alma y podremos erigir una ética pura, absoluta, no antropológica, universal.

Había otra razón, más personal, detrás de la fascinación de Kant por las máximas éticas y el creciente celo con el que las alejaba de la vida ordinaria. Se trata de su íntima amistad de los 41 a los 62 años con Joseph Green, un comerciante inglés de maderas, frutas y especias, un oriundo de Hull que vivió la mayor parte de su vida adulta en Königsberg. Kant tuvo varios amigos miembros de la burguesía de Königsberg, como los tuvo Adam Smith en la misma época en Glasgow y Edimburgo. Los paralelos entre Kant/Green y Smith/Hume son asombrosos. Además, el señor Green sirvió como un canal por el que las ideas de Hume llegaban a Kant. Como afirma el estudioso de Kant, Lewis White Beck, en su brillante parodia de 1979 (un presunto manuscrito del relato de Boswell sobre su [imaginaria] visita al grupo de Königsberg en 1785): «El doctor Smith me mencionó a un comerciante inglés que reside aquí, cierto señor Green, un hombre de prudencia y virtud».[14]

Green fue «el amigo más cercano que Kant llegó a tener».[15] Soltero de por vida como Kant, Green pasó todas las tardes a lo largo de 21 años en la compañía del filósofo, a quien extendía minuciosas críticas. De acuerdo con Kuehn, estas críticas al parecer tuvieron un efecto paralelo a la lucidez con que Kant escribía, la misma que perdería tras la muerte de Green en 1786. Los escritos de Kant durante el tiempo que duró su amistad contienen «varias frases y modismos [...] que es posible rastrear en el lenguaje de los comerciantes, tales como "préstamo", "capital" y muchos otros».[16] Bien podría especularse que Kant rechazó las ofertas de las universidades de Erlangen y Jena en 1769-1770, en parte porque su entrañable amigo, a quien por entonces ya frecuentaba desde hacía tres años, no podía dejar Königsberg a causa de sus negocios. De hecho, en la carta donde se retracta con torpeza de su inicial aceptación a la invitación de Erlangen, Kant menciona su «muy amplio círculo de conocidos y amigos».[17] En 1778 rechazó asimismo una invitación para ir a Halle.

La influencia de Green sobre Kant fue profunda psicológicamente e importante filosóficamente. De acuerdo con Kuehn, el ejemplo de Green transformó el carácter de Kant. El señor Green era por encima de todo un «Hombre de Reloj», el título de la comedia de 1765 que parodiaba al propio Green, escrita por Theodor Hippel, el célebre dramaturgo progresista de Königsberg y miembro del mismo grupo, seguidor de Kant y más tarde su benefactor.

No era difícil parodiar al señor Green. Kuehn cuenta que un día Kant y Green acordaron dar juntos un paseo en coche a la mañana siguiente, a las ocho en punto. Kant llegó un poco tarde. Aún no se convertía en el Profesor Kant, cuya rutina le permitía a uno saber la hora. Por su parte, Green, fiel a su máxima de obedecer el reloj, partió en el carruaje. Cuando se cruzó con Kant, quien se apresuraba por el camino, Green se pasó de largo, «mientras Kant le hacía señas insistentes de que se detuviera». Green no lo hizo, no tanto porque estuviera molesto con el retraso de Kant sino simplemente porque «ello iba en contra de su máxima» de nunca desviarse de un plan prudente.[18] En la obra de teatro, Hippel hace decir al personaje de Green: «No me levanto porque haya dormido lo suficiente, sino porque son las seis de la mañana. No como porque tenga hambre, sino porque el reloj marca las doce».[19]

La historia muestra vívidamente la fuerza de una versión burguesa y, más aún, específicamente inglesa y poco conformista, de la razón ilustrada. Además de Kant y su amigo comerciante inglés, y de Smith y sus respectivos amigos comerciantes escoceses, está Voltaire, quien se hizo rico en el mundo de las finanzas antes de llegar a los 30 años —su fortuna creció a lo largo de toda su vida y murió siendo uno de los plebeyos más ricos de Europa—, y el comerciante inglés al que dedicó en 1732 su obra *Zaïre*.

En la obra de Hippel, un personaje académico, basado al parecer en Kant tal como éste era en 1765, a los 41 años y antes de que Green se volviera tan importante, se queja

de que en su trabajo no burgués, la prudencia y la planeación no puedan gobernar: «Una disertación […] no es un cheque bancario. Con un trabajo así uno no puede seguir un horario». Kuehn apunta que «poco a poco [Kant] aprendió a escribir filosofía como si se tratara de un cheque bancario», hasta que un año antes de la muerte de Green produjo *La fundamentación de la metafísica de las costumbres:*

> El efecto de Green sobre Kant no puede subestimarse… [Kant] dejó de jugar a los naipes para complacer a Green. Sus visitas al teatro se hicieron cada vez más esporádicas y posteriormente cesaron casi por completo. Green carecía por completo de oído musical. […] Kant, «al menos durante su juventud» [escribió uno de los conferencistas en el homenaje en su memoria en 1804], «gustaba de escuchar buena música». Abandonó también esta costumbre. […] El elegante *Magister* [es decir, un académico alemán antes de ocupar la posición de profesor], con un estilo de vida un tanto irregular e impredecible, se transformó en un hombre de principios con una forma de vida extremadamente predecible. Se fue pareciendo más y más a Green. […] Los días de la vorágine de diversiones sociales estaban llegando a su fin, no de manera abrupta sino poco a poco: máxima por máxima. […] La visión que Kant tenía de las máximas como algo necesario para formar el carácter [«las costumbres mismas están expuestas a toda suerte de corrupciones, mientras falte ese hilo conductor y norma suprema»], se debió, al menos en parte, al estilo de vida de Green. No es una casualidad que en los cursos sobre antropología donde Kant hablaba de máximas, defendiera con insistencia que los ingleses tenían el entendimiento más sólido al respecto. Él mismo confiaba en el juicio de su amigo inglés.[20]

En suma, la tradición filosófica kantiana comienza con una monomanía por la Prudencia Sola; una prudencia digna de Jeremy Bentham y los economistas modernos. En sentido estricto es burguesa. Que semejante disparate yazca en el corazón de la teoría moderna y antiaristotélica de la ética debería dar qué pensar.

Bernard Williams, otro de los pioneros de la ética de las virtudes a partir de la década de 1950, concluyó que «los recursos de buena parte de la filosofía moral moderna no se ajustan del todo al mundo moderno». «Su principal defecto, en todas sus variantes, es imponer sobre la vida ética un modelo inmensamente simple —por ejemplo un contrato firmado—, detrás de un velo de ignorancia», o una racionalidad, tal como la burguesía europea podría definirla, o una utilidad, la cual parece tan *measurable*.[21] Toda una revolución intelectual dio inicio en 1690 y se extendió hasta 1789, derrocando el denso e insigne discurso pagano-cristiano sobre las virtudes, en plural, para erigir en su lugar este o aquel monismo universal. La razón acabó convertida en un nuevo monoteísmo, que demanda sacrificio y a cambio promete salvación, ya sea aquí en la tierra o, a la larga, en la Sociedad Buena.

El esfuerzo fue admirable, valiente, prudente y esperanzador, y no defraudó. Quizá tuvo que ver en parte con el ascenso de la burguesía, incómoda en un sistema sobre las virtudes que de manera tradicional se dedicó a hablar de héroes y santos. Y ciertamente tuvo que ver con la idea contractual tan obvia para el burgués de que, dicho con Richard Rumbold (el soldado presbiteriano arriba citado) momentos antes de encontrase con su verdugo en 1685: «Al tener el rey […] el poder suficiente para engrandecerse, y el

pueblo tantas propiedades como para ser feliz; ambos están, por así decirlo, vinculados entre sí por un contrato».[22] Ni sillas de montar ni espuelas. Y la revolución científica debió haber empujado a los filósofos de la ética a replantearse las cosas de manera similar.

Como sea, en general, los sistemas de Locke, Kant y Bentham fracasaron. Tuvieron éxito en un sentido negativo, en tanto expedientes políticos, ¡gracias a Dios! Pero luego fracasaron en un sentido positivo en tanto guías éticas. No nos ofrecieron una pauta de acción ni lograron retratar la manera como vivimos.

[1] Aristóteles, *Ética nicomáquea,* aproximadamente 330 a.C., 1097a.

[2] Kant, *Fundamentación,* 1785, prólogo.

[3] *Idem*.

[4] Véase Lisska, *Aquina's Theory*, 1996, pp. 57, 73.

[5] Hume, *Investigación sobre el conocimiento humano,* 1980, p. 192 (edición original 1748). Cursivas en el original.

[6] Compárese con Putnam, *Realism*, 1990, p. 115, así como la discusión en McCloskey, *Knowledge and Persuasion*, 1994, p. 277 y p. 95 ss.

[7] Richard Rumbold, discurso en el patíbulo, Edimburgo, 1685, tomado de *The World's Famous Orations: Great Britain: I (710-1777),* 1906. El texto completo está disponible en http://www.bartleby.com/268/3/15.html.

[8] Federico II, *Anti-Machiavel*, 1740, cap. 1.

[9] Macaulay, «Frederic the Great», 1842, p. 188.

[10] Kuehn, *Kant,* 2001, p. 272.

[11] Pluhar, introducción del traductor, 1987, p. xxxi, n. 8.

[12] Kuehn, *Kant,* 2001, p. 281; compárese con pp. 27, 43.

[13] Citado en *ibid*., p. 43.

[14] Soy una estudiosa tan incompetente de Kant y Boswell que tras descubrir esto en internet, creí por un día o más que era genuino.

[15] Kuehn, *Kant,* p. 157.

[16] *Ibid*., p. 241.

[17] *Ibid*., p. 163.

[18] *Ibid*., p. 155.

[19] *Idem*.

[20] *Ibid*., p. 156.

[21] Williams, *Ethics,* 1985, pp. 197, 127.

[22] El discurso de Rumbold en el patíbulo: http://www.bartleby.com/268/3/15.html.

23. El insigne carácter de la virtud

«Cuando era joven —dijo Clovis—, mi madre me enseñó la diferencia entre el bien y el mal, sólo que la he olvidado.»
«¿¡Olvidó la diferencia entre el bien y el mal!?», exclamó la princesa.
«Bueno, me enseñó tres maneras de cocinar langosta. Uno no puede recordarlo todo.»

SAKI (Hector Hugh Munro)

Una ética de las virtudes nos ofrece una guía. No resuelve todos y cada uno de los problemas éticos al instante, lo cual, como señala Rosalind Hursthouse, no representa un impedimento real: a fin de cuentas, ninguna teoría ética seria lo hace.[1] Incluso una teoría ética tan simple como «sigue los 613 mandamientos de la Tora» (según el cómputo de Hillel), no ha resultado una solución instantánea, ni siquiera cercana.

Decidir si tal acto es el que «todo ser racional elegiría» (la fórmula con la que Hursthouse resume a Kant) o el que «maximiza la felicidad» (como podría resumirse a Hume y Bentham) o el que «sería elegido en el contrato social» (Ockham, Suarez, Hobbes, Locke, Rawls, Nozick), no es menos difícil que decidir si ese mismo acto entraña cobardía, odio o injusticia. En general, aplicar la ética «tras la virtud» ha sido más, no menos, difícil. Las historias de nuestra cultura nos ofrecen modelos para actuar con valentía, amor o justicia. En cualquier caso, el discurso sobre las virtudes, con anécdotas incluidas, corresponde al modo como al parecer los seres humanos piensan éticamente. «La tragedia [griega] —afirmó Martha Nussbaum— no estructura de antemano los problemas de sus personajes; no los muestra en busca de los aspectos morales importantes, obligándonos a nosotros, como intérpretes, a un papel asimismo activo.»[2]

El señalamiento vale para historias menos elevadas que *Orestes* y *Antígona*. Cuando tenía 30 y 40 años solía trotar largas distancias. Mientras lo hacía no pensaba en argumentos éticos kantianos o utilitaristas, aunque ninguno de ellos era, supongo, del todo irrelevante. El deber kantiano que me impulsaba a atravesar la puerta y salir a correr una fría mañana, o el razonamiento utilitarista de que después de todo había sido bueno

hacerlo, me ayudaban, sólo un poco. La máxima kantiana no reconocería ningún placer en el acto de correr, y los cálculos de Bentham no reconocerían ninguna identidad en ello. La ética de las virtudes combina ambas cosas. Los analistas del siglo XVIII hicieron trizas la unidad del pensamiento ético. Es un poco más difícil ver un motivo contractual en una solitaria carrera cotidiana. Esto pone de relieve uno de los defectos del contractualismo, por ejemplo el de Nozick, a saber, que reduce la ética al perfeccionamiento de los *demás*, ignorando el propio e ignorando además lo trascendente; a menos que pensemos, como de hecho lo hacen los monoteístas, en sellar alianzas con Dios o con nosotros mismos.

En los hechos, para seguir poniendo un pie delante del otro, me contaba, como todos lo hacemos, breves relatos sobre caracteres, por ejemplo, Filípides corriendo de Atenas a Esparta, o sobre el juego de alcanzar el siguiente puente, o sobre mi identidad imaginaria y real. En cierto sentido me engañaba a mí misma, aunque de manera consciente. Esas carreras me enseñaron a pasar de ser una fumadora con mucho sobrepeso a una no fumadora con algo de sobrepeso. Así, en mi quinta década aprendí que la combinación de templanza y valentía que llamamos persistencia puede lograr, paso a paso, muchas cosas. Como dicen en Alcohólicos Anónimos, decide no beber un día o una hora, a la vez. *Beginnen is ondernemen,* dicen los neerlandeses. Literalmente, «empezar es emprender», un viaje de miles de kilómetros.

Desde luego, tenía tiempo de *conocer* una verdad tan obvia, en el sentido intelectual que conviene al razonamiento kantiano o benthamiano. Pero de poca utilidad para controlar el peso. He aquí en lo que fallan los razonamientos de Kant y Bentham. Son *razonamientos,* no una causa para actuar. Hursthouse observa:

> A diferencia del conocimiento matemático, el conocimiento moral no puede adquirirse simplemente tomando cursos y [por lo tanto] no se caracteriza por ser el atributo de personas demasiado jóvenes como para contar con una larga experiencia de vida. Una ética normativa no debe aspirar a proporcionar un mecanismo de toma de decisiones que cualquier adolescente medianamente astuto podría aplicar [por ejemplo la regla de la cadena para derivar funciones].[3]

Sin embargo, la cabeza de un adolescente está sin duda repleta de historias y caracteres que puede imitar, para bien o para mal.

Tanto Kant como Bentham fueron hombres adorables pero marcadamente inexpertos. Como decía Mill a propósito de Bentham: «Y en último lugar, era un muchacho».[4] Kant y Bentham conocieron muy poco sobre la vida. Ninguno se casó ni tuvo un negocio ni portó una lanza en la falange. Ambos supusieron, junto con Sócrates —quien, debo admitir, ciertamente vivió todas estas experiencias—, que el conocimiento del bien basta para que la voluntad lo materialice. No tengo nada en contra de los hombres adorables, inexpertos y solteros. Después de todo, mi héroe Adam Smith fue uno de ellos. Otro de mis héroes, santo Tomás de Aquino, también. Pero a diferencia de

Kant o Bentham, Adam Smith se las ingenió para refrenar el impulso a teorizar la vida muy por encima de como en realidad se vive. Por su parte, santo Tomás superaba a muchos neotomistas en flexibilidad intelectual y sensibilidad a la vida tal como es.

Por así decirlo, mi ejercicio diario moldeó mi carácter para distancias largas y pausadas. Me detenía pensando en mi trayectoria académica como si ésta se redujera a escribir un siguiente artículo y comenzaba a pensar en ella como un maratón. Ante las cámaras de la BBC en el quincuagésimo aniversario de su hazaña como el primer hombre que logró cubrir una milla en menos de cuatro minutos, sir Roger Bannister dijo: «Correr no es sino una metáfora de la vida». De cierto tipo de vida, en realidad. Y su vida se vuelve también una metáfora del acto de correr. En mi caso, apliqué la narrativa sobre correr a otros aspectos de mi vida, por ejemplo, aprender lenta, muy lentamente, algo de latín y un poco de griego, o adquirir ciertas nociones de los complejos libros de las humanidades. Leer *La fundamentación de la metafísica de las costumbres* se asemeja, como usted puede adivinar, a correr un maratón, o al menos a correr ida y vuelta de Iowa City al lago McBride.

La guía para una vida ética, repito, se obtiene principalmente a través de historias y ejemplos. Como lo expresa Robert Hariman:

> ¿Qué hacer? Una respuesta típica [moderna] es buscar reglas: ¿qué haría cualquier persona racional en esta situación? [...] Sin embargo, los pensadores clásicos estaban familiarizados con un acercamiento distinto: buscar casos ejemplares: ¿cómo resolvieron otros individuos situaciones como ésta? Prestar atención a una persona sabia particular —el *phronimos*— no es un simple recurso heurístico. […] La teoría prudencial [el nombre que Hariman da al proyecto ciceroniano de una ética de la virtud en acción] requiere una perspectiva bifocal que oscila entre las normas impersonales y las circunstancias individuales, una perspectiva similar a la estrategia de lectura para comprender un texto persuasivo.[5]

Hariman se refiere aquí al fructífero concepto del retórico Richard Lanham de que debemos «conmutar» —en Lanham el término proviene de las ciencias computacionales— entre superficie y profundidad, entre retórica y filosofía, entre práctica y teoría.[6]

No es que los preceptos sean inútiles. En el beisbol: «No pierdas de vista la pelota». En la escritura: «No satures tus oraciones». Pero son como un instructor que te da consejos, no el logro en sí. No existen fórmulas ya hechas, de lo contrario tales actividades no serían artes valiosas. Serían meras habilidades que cualquiera puede adquirir con facilidad, como escribir a máquina o usar la econometría.[7]

De hecho, tampoco existen fórmulas ya hechas para dar instrucción, de lo contrario habría docenas de grandes instructores.[8] El libro de Ted Williams, *The Science of Hitting,* ofrece preceptos tanto para la vida como para «lo más difícil de hacer en el juego»: golpear una bola rápida en las grandes ligas.[9] Para lograrlo debe observar y luego imitar el movimiento de Williams, una de las maravillas deportivas del siglo XX. Pero necesita hacerlo una y otra vez, sustentado en un mito de excelencia para muchachos.

Era una historia que Williams se contaba a sí mismo, una historia sobre su carácter ético, no una fórmula para tomar decisiones. La historia lo mantenía practicando su bateo hasta que le sangraban las manos.

El carácter que se forma de este modo no sólo tiene aplicación en el béisbol. En 1995, en una conferencia organizada por el retórico Herbert Simons, escuché una ponencia de Linda Brodkey sobre la enseñanza de la escritura titulada «Escribir al bies». Brodkey contó cómo aprendió a escribir observando a su madre coser. Su madre era una talentosa costurera que podía cortar la tela «al bies» a fin de darle a la prenda una caída elegante. La niña aprendió a escribir —y lo hace muy bien— trasladando las virtudes del corte y confección a las virtudes de la escritura.[10]

De modo similar, yo aprendí a hacer tareas académicas —de hecho, cualquier tarea— observando a mi madre coser, cocinar, hacer trabajos de carpintería o aprender verbos irregulares griegos, presenciando las virtudes de la esperanza y la valentía operando a través suyo. Intente aprender a coser o escribir o golpear una bola rápida en las grandes ligas siguiendo el imperativo categórico, o la máxima felicidad para el mayor número de personas. Intenta aprender a ser «bueno», en cualquier sentido, con tales ideas. No funciona.

Construimos nuestro carácter con una historia tras otra. En la comedia romántica escrita y dirigida por Harold Ramis, *El día de la marmota* (1993), el personaje de Bill Murray, un egoísta y patán meteorólogo de una estación de televisión, es condenado a revivir su dos de febrero de 1992 una y otra y otra vez. Al principio peca con gusto, permitiéndose por ejemplo tremendas comilonas: tres copas de helado con chocolate derretido, una inmensa torre de *hotcakes*, un plato repleto de tocino. «¿No le preocupan las lonjas?» No, si después de la incontinencia el reloj siempre vuelve a marcar las seis de la mañana del mismo Día de la Marmota, con el mismo alegre parloteo de un show mañanero que predice f-r-í-o en Punxsutawney, Pensilvania. El lema de Phil es comamos, bebamos y seamos felices que mañana será hoy de nueva cuenta.

Él es el único que recuerda todos los hoy que fueron ayer, de modo que con sólo evocar el día puede corregir cada paso en falso en su búsqueda de placer, por ejemplo, al intentar seducir a su colega de la televisión, el personaje de Andie MacDowell. Phil aprende, por ejemplo, que ella siempre pide vermut dulce con hielo y una rodaja de limón, y que siempre brinda por la paz del mundo. Así, puede astutamente congraciarse anticipando cosas como éstas, siendo cada vez mejor en el «amor» concupiscente, para su satisfacción más tarde ese mismo día. No mañana porque nunca amanece. Pero claro, la seducción no prospera, pues McDowell es pura. *Es* una comedia romántica.

Tras varios cientos de reiteraciones de su dos de febrero y tras entregarse a todos los pecados posibles, Phil entra en la noche oscura del alma e intenta matarse en cada forma posible. Por ejemplo, una vez secuestra a la susodicha marmota y se arroja por el borde

de una cantera. Mas todo resulta inútil. Persiste la maldición de despertar una y otra vez el mismo dos de febrero en el mismo hotel con desayuno incluido, y él repite una vez más el día que conoce a la perfección. Conoce el instante preciso en que el mesero bajará la charola con los platillos o dónde se localiza exactamente el agujero recubierto de agua-nieve en la calle, o las identidades e historias de cada actor en ese pequeño drama que transcurre en su día *N*. Tiene tiempo —todo el tiempo— para aprender a hablar francés, esculpir en hielo, tocar el piano, deslumbrando cada noche a sus colegas, quienes identificaban al Phil del día anterior como un pedazo de talento televisivo sin talento.

Así, luego de intentar deificar su afición a la lujuria y la gula, y tras experimentar desesperanza, Phil comienza a cambiar, a desarrollar su carácter. «Creo que soy *un* dios —afirma atónito a la mitad del filme—, no *el* Dios», quizás un ángel con la capacidad para conocer, a fuerza de repetición, mil y un maneras de prevenir lamentables accidentes. Que las cosas finalmente comiencen a importarle pone de manifiesto su crecimiento ético. Por ejemplo, todas las mañanas se las arregla para llegar justo en el momento en que un niño cae de un árbol, exactamente a tiempo para salvar al malagradecido mocoso. «Tal vez Dios no es sino alguien que desde hace mucho tiempo anda rondando por aquí.» Sin embargo, al mismo tiempo descubre el poder limitado de un ángel-que-no-es-Dios. Pese a sus reiterados intentos ese mismo dos de febrero, no logra salvar la vida de un anciano indigente destinado a morir entonces. Por medio de estos ejercicios espirituales, el carácter de Phil evoluciona gradualmente. Bill Murray demuestra aquí su oficio, por ejemplo, al transmitir incluso una mala actuación, con Phil interpretando un papel mecánicamente con un fin que no es compatible con el verdadero personaje. La virtud es carácter, no máximas racionales ni trucos de magia caseros para hacer buenas obras; «cuando alguien te está *viendo*», canturreó hace mucho Tom Lehrer.

Phil se vuelve una persona de verdad virtuosa. Dicho de otro modo, al experimentar a gran escala descubre la mejor vida para un ser humano, las leyes éticas de nuestra naturaleza. «No hay la más mínima duda —decía Shaft esbury— de que los placeres intelectuales [en el caso de Phil, dominar el francés] son preferibles a los sensuales [tres copas de helado con chocolate derretido]… e incluso que los placeres sensuales acompañados de cariño sincero y usados con moderación y propiedad [jazz para piano] son preferibles a aquellos que nada los contiene» [urdir un plan para seducir al personaje de MacDowell].[11] Phil descubre las virtudes equilibradas del amor, la valentía y demás, e incluso una humildad inconcebible en el caso del Patán Phil.

Por primera vez es capaz de amar en un sentido superior, es decir, querer a alguien por el bien de esa persona, y no mezclando el beneficio de ésta con el suyo propio. Así las cosas, MacDowell acaba enamorándose de Phil, éste es redimido por el amor, la

maldición se rompe, un tres de febrero amanece y ambos viven felices para siempre. Dije que era una comedia romántica.

Las convenciones del género en una época secular impiden que Phil encuentre a Dios al final, pero fuera de eso la historia resulta convincente. En efecto, la gente prefiere tener virtudes, no vicios. Tiranos en el exilio como el fallecido Idi Amin de Uganda, quien vivió sus últimos años rodeado de lujos en Arabia Saudita, creen hasta el final de sus días que lo que hicieron por su pueblo fue bueno; asolarlo, por ejemplo. El error de Platón (o Sócrates) consistió en creer que pura información intelectual sobre el Bien bastaría. Su acierto fue afirmar que si conocemos la virtud, si *de verdad* la conocemos, con cada latido, después de vivir miles de veces el Día de la Marmota, entonces la preferiremos sobre el mal.[12] La simplista fórmula de Satán, «Mal, sé tú mi bien» (*Paraíso perdido* 4.110), no funciona en la vida humana más de lo que funciona en la vida angelical.

La película pone de manifiesto que, por desgracia, casi todos necesitamos experiencia, mucha experiencia, para ser personas éticamente refinadas, para escapar a una vida de grandes y pequeños vicios. En una vida tan corta como la del mundo preindustrial no hay, por ejemplo, segundo ni tercero ni cuarto acto para hacer a un lado el alcohol o la violencia, la codicia o la crueldad, y adoptar una vida realmente buena. Séneca notó esto. A muchos de nosotros nos toma 70 años completos para acercarnos siquiera a la vida ética. O nos toma varias buenas películas. No es una casualidad que a principios de 2004 se estrenara un refrito italiano de la trama de *El día de la marmota*, llamado «Todavía es ayer» (È già ieri), así como una película con un tema similar, *50 primeras citas,* protagonizada por Adam Sandler. Existe asimismo un programa de televisión sobre el mismo tema llamado *Christmas Every Day* (1996). Una y otra y otra vez.

O buenas autobiografías; o, si no tenemos la agudeza para percibir lo ético en nuestra propia vida, cualquier tipo de relato aleccionador en nuestra cultura. Hursthouse observa que «no siempre actuamos como agentes "autónomos", plenamente autodeterminados», conforme a la versión masculinizada de la reflexión ética. «Con frecuencia buscamos dirección moral de personas que creemos que son moralmente mejores que nosotros», o que al menos han tenido experiencias que los han templado y que nos parecen relevantes para nuestra vida.[13] En un sentido femenino, nos fascinan las historias éticas que nos salen al paso en la literatura, las autobiografías, el cotilleo.

La exposición filosóficamente sofisticada de Hursthouse sobre la ética de las virtudes tiene como defecto no reconocer la corriente de narrativas en la que están inmersos los seres humanos. Hursthouse arguye de manera convincente que un adolescente no puede ser del todo ético, que la redacción de todo un Código Napoleónico es una meta inalcanzable; en suma, que es necesario ejercer un juicio educado.[14] Sin embargo, ¿cómo vamos entonces a desarrollar tal sabiduría ética? La diversidad de experiencias reales de

vida tiene sin duda relevancia, aunque en general no es suficiente. Pero lo mismo vale para la diversidad de nuestra apropiación auditiva, visual y lectora de las imágenes e historias de nuestra cultura.

Un historia: El pandillero y ladrón reincidente Carl Upchurch, pasó dos meses recluido en una celda aislada en la penitenciaria federal de Lewisburg, Pensilvania, antes de prestar atención al librito de bolsillo debajo de una pata de la mesa: «Lo saqué, emocionado de haber encontrado algo que aligerara la monotonía. Lo volteé y miré la portada ofendido. Eran los sonetos de Shakespeare». Upchurch devolvió el libro a su lugar. Empero, las horas de soledad eran largas, y «tras otros tres días de contemplar las paredes grises, lo saqué de nuevo, murmurando que Shakespeare era mejor que nada».

> No voy a decir que Shakespeare y yo nos conectamos de inmediato. Debí haber leído esos malditos sonetos unas 20 veces antes de que comenzaran a tener sentido. […] Solía despreciar el intelecto. Ese libro de sonetos no sólo me hizo cambiar de opinión: en un sentido bastante literal cambió mi mentalidad. […] Quería pedir más libros pero no tenía idea por dónde empezar. Lo que al menos sabía era que Shakespeare había escrito otras cosas además de sonetos, así que pedí cualquier otra cosa que tuvieran de él. […] Comencé a abrirme paso a través de 38 obras de teatro y algunos otros poemas. […] El embeleso que provocó este primer arrebato de exploración literaria, me hizo sentirme muy impresionado conmigo mismo. Visto en retrospectiva, tuve suerte de estar en una celda solo. […] Los chicos no se habrían tentado el corazón para reventar mi burbuja.[15]

Upchurch mismo se encargó de reventarla varias veces en subsecuentes explosiones de violencia machista. Pero de manera gradual salió avante gracias a lo que él llama *deniggerization*. Con una historia tras otra reinventó su carácter. Por ejemplo, este mismo chico malo recorrió entre llantos *Los miserables*.

El ritual religioso, una verdadera estupidez de acuerdo con la mente secular, posee la misma capacidad que las *N* oportunidades de Carl para enderezar su camino o las *N* repeticiones de Phil en *El día de la marmota*. Las palabras y los movimientos durante la misa ofrecen un número infinito de fieles oportunidades para hacer lo correcto. Después de repetir *N* veces «éste es el cáliz de mi Sangre, Sangre de la alianza nueva y eterna», finalmente comprende, de verdad comprende, el significado de la redención a través del sacrificio de Cristo. Bueno… al menos en parte. Si bien la filosofía kantiana y su versión vulgar británica, el utilitarismo, no ofrecían en realidad pautas para una vida ética, sí ofrecen la posibilidad de asumir actitudes distendidas, historias pulcras que puede contarse a sí mismo el hombre que las adopte.

El utilitarista puede pasar por hombre práctico, de números. Ya he mencionado por qué pienso que este mito moderno sobre la prudencia práctica es a veces engañoso y peligroso. Pero cuando el dilema tiene que ver en efecto con números y no se está en apuros, resulta útil tener cerca un hombre práctico. Él puede decirle con gran precisión que tal diseño particular de una salida de autopista presupone cierto aprecio por la vida humana, aunque usted se sienta cómodo con los números o no. «Crezca», dirá. Enfrente

los hechos. Si gastamos miles de dólares en investigar los accidentes mortales aéreos y sólo unos cuantos dólares en investigar los accidentes mortales automovilísticos, el resultado será menos seguridad. Los economistas dicen: «Traslade algo de dinero de las investigaciones aéreas a las automovilísticas». Si lo que desea es ser práctico y congruente y no desperdiciar dinero, debe escuchar al utilitarista. En serio.

Los usos de la filosofía kantiana son más espirituales. El kantiano ideal es, como dice Iris Murdoch, una combinación de romántico y puritano, un hombre que decide jamás someterse, pero que siempre cumple con su deber. Compárese con Alexander Gerschenkron, quien, para sorpresa de aquellos que como yo lo conocieron sólo de manera superficial, fue un cristiano devoto. Sin embargo, fue además el mejor, mi favorito, el más valiente. Kant ayuda a que los hombres burgueses sin un dios se sientan orgullosos de lo que son.

En la *Fundamentación*, Kant le negó casi de manera explícita este orgullo ético a las mujeres: «Hay muchas almas tan llenas de conmiseración, que encuentran un placer íntimo en distribuir la alegría en torno suyo, sin que a ello les impulse ningún movimiento de vanidad o de provecho propio. […] En tal caso, semejantes actos, por muy conformes que sean al deber, por muy dignos de amor que sean, no tienen, sin embargo, un valor moral verdadero».[16] Este tipo de análisis, donde las mujeres no pueden ser virtuosas, es el que molesta a las filósofas. Murdoch escribe:

> Cuán reconocible, cuán familiar a nosotros, es el hombre bellamente retratado en la *Grundlegung*. Este hombre está todavía con nosotros, libre, independiente, solo, poderoso, racional, responsable, valiente; el héroe de tantos libros y novelas de filosofía moral. […] Es el descendiente de la edad de la ciencia, confiadamente racional y sin embargo crecientemente consciente de su alienación. […] Tiene la virtud que [los hombres burgueses de] la época requiere[n] y admira[n]: coraje.[17]

Cuánta nobleza, cuánta gloria y sobre todo cuánta virilidad para enfrentar sin ilusiones la condenación eterna. Lo llamo «estoicismo secular», esa *virtù* en la ausencia de Dios. Murdoch señala que entre Kant y Nietszche no hay «un camino muy largo», y por lo tanto tampoco entre Nietzsche y el existencialismo y «las éticas anglosajonas [de principios del siglo XX, en particular el "emotivismo"] que en algunos sentidos tanto se le parecen». La doctrina central del estoicismo secular es que la ética no tiene que ver con la naturaleza de seres humanos imperfectos, ni mucho menos con un realismo ético trascendente, y definitivamente no con Dios. El estoico secular neokantiano cree que la ética es simplemente un asunto de férrea, viril y secular voluntad humana. «De hecho, el hombre de Kant —observa Murdoch— había experimentado ya una encarnación gloriosa casi un siglo antes en el trabajo de Milton: su nombre propio es Lucifer.»[18]

[1] Hursthouse, «Virtue Theory and Abortion», 1991, p. 224, así como su comparación entre la teoría de las virtudes y las teorías kantiana y utilitarista en pp. 217-219.

[2] Nussbaum, *La fr agilidad del bien,* 1995, p. 14.

[3] Hursthouse, *Virtue Ethics,* 1999, pp. 18, 59. Nótese que Hursthouse usa «moral» y «ética» como sinónimos.

[4] Mill, «The Mind and Character of Jeremy Bentham», 1838, p. 317.

[5] Hariman, «Theory Without Modernity», 2003, p. 7.

[6] Lanham, *Electronic Word,* 1993, pp. 79 ss.

[7] McCloskey, *If You're So Smart,* 1990.

[8] El economista Gary Walton ha señalado esto mismo en *Beyond Winning,* 1991.

[9] Williams y Underwood, *Science of Hitting,* 1986 (1970), p. 7.

[10] Brodkey, «Writing», 1994.

[11] Shaft esbury, *Characteristics,* 1713 (1732), vol. 2, p. 99.

[12] Compárese con McDowell, «Virtue and Reason», 1979, pp. 144-147.

[13] Hursthouse, *Virtue Ethics,* 1999, p. 35.

[14] *Ibid.*, pp. 60, 39ss, 57-58.

[15] Upchurch, *Convicted in the Womb,* 1996, pp. 81-84.

[16] Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres,* 1785, cap 1.

[17] Murdoch, *La soberanía del bien,* 2001, pp. 83-84 (edición original 1967).

[18] *Ibid.*, p. 84.

24. El mal como desequilibrio, interior y exterior: templanza y justicia

Como parte de la nueva alternativa al platonismo y sus descendientes, el pensamiento de Kant y Bentham, Bernard Williams escribió: «La moralidad es vista como algo cuya existencia real debe consistir en experiencia personal e instituciones sociales, no en conjuntos de proposiciones».[1] Se trata de una alternativa tan nueva como Aristóteles, Cicerón y santo Tomás de Aquino, con paralelos en la filosofía china e india.

Los clásicos de la ética de las virtudes creían haber descubierto los confines del universo, la quintaesencia de la prudencia, la sustancia de la justicia. Al retomar hoy sus palabras, en un universo en expansión, no tenemos semejantes pretensiones. Lo ético, nos parece, es un conocimiento local, no universal. Es contingente y falible, no universal y necesario. «Es algo contingente —escribe Hursthouse— que podamos, de manera individual, prosperar o alcanzar la *eudaimonia*, contingente que podamos lograrlo de la misma manera que los demás, y contingente que podamos lograrlo todos juntos, no a expensas el uno del otro.»[2]

Esta concepción de la ética, habría dicho Kant con una mueca de desaprobación, es meramente antropológica, psicológica o histórica, no pura y racional. De acuerdo con Alasdair MacIntyre, la tradición monista de Hobbes, Bentham y Kant se caracteriza por afirmar, sin ofrecer demasiadas pruebas —o con base, como señala MacIntyre, en un mal entendimiento del modo como opera la geometría—, que «existe una manera de fundamentar apropiadamente el primer principio o principios de la acción correcta apelando a factores que, según ellos, desde el principio de la indagación están al alcance de *cualquier persona racional en cuanto tal*».[3] Cualquier persona racional sabe sin más que «debemos» imitar a Euclides en método y que «debemos» seguir el imperativo categórico en sustancia. En *La fundamentación* no hay ninguna fundamentación para este «deber».

El método confirma su conclusión también de otra manera, a saber, que la persona que estamos analizando posee de antemano sabiduría práctica. No hay ninguna necesidad de aprender a cortar telas al bies observando a nuestra madre, ni seguir prácticas de bateo, ni correr maratones. No es necesario crecer en experiencias prácticas o éticas. La representación de lo correcto yace en lo más profundo de nuestra alma, dice Kant, incluso en la del niño más tierno: un axioma, un supuesto. Viene a la mente la broma

sobre un físico y un economista, en una isla desierta, que se encuentran una lata de frijoles. Lo único que les falta es un abrelatas. El físico dice: «Hagamos una fogata y calentemos la lata. Conforme a las leyes de la física, explotará, y de ese modo podremos obtener los frijoles». El economista dice: «¡Pero qué solución tan desaseada! Yo tengo una mucho más pulcra, basada en las leyes de la ciencia económica. Primer paso: asume como axioma que tenemos un abrelatas…»

A propósito de los universalistas, la ética de las virtudes se pregunta con insistencia, aunque no por ello sin gentileza: «¿Tienen alguna razón para buscar lo universal? Cuando todo está dicho, ¿qué tipo de guía pueden ofrecerle a una vida real todas esas generalizaciones *a priori*?» El discurso de las virtudes locales, contingentes y no universales tiene por lo menos la virtud de preservar el modo como realmente hablamos, y por lo tanto podría ayudarnos a hablar, y comportarnos. Manifiesta asimismo una preocupación por la conducta real de hombres y mujeres que, como lo expresa Alasdair MacIntyre, «identifican con demasiada facilidad y de manera absoluta lo que en realidad son sus causas parciales y particulares con la causa de algún principio universal». Por lo general, apunta MacIntyre, la gente «se comporta peor que como lo haría en otras circunstancias».[4]

En términos concretos, tal como lo descubrió Alan Wolfe en sus encuestas y entrevistas sobre las perspectivas éticas de los estadunidenses en la década de 1990, la palabra «virtud», en singular, significa muy poco para los ciudadanos ordinarios, y sólo despierta su malestar hacia las iglesias conservadoras y su reciente obsesión con el sexo, sexo y más sexo. Sin embargo, para los estadunidenses de Wolfe, las virtudes particulares, en plural, significan mucho, y suscitan debates cordiales pero comprometidos. En especial, los estadunidenses admiran, por ejemplo, la lealtad, esa mezcla de fe, amor, justicia, templanza y honestidad —valentía, justicia y fe—, y, en un sentido más amplio, una mezcla burguesa de todas las virtudes.[5]

La manera como realmente hablamos no depende, al menos no mucho, de la Regla de Oro, el imperativo categórico o incluso la todavía más vaga máxima de la máxima utilidad. Depende de las virtudes particulares, tomadas directamente del *Manual de la Niña Scout,* de los testimonios pasados y presentes, y de las canciones, poemas, relatos, historias familiares y dramatizaciones públicas que les dan vida. Vaya y estudie el comentario.[*]

Pero las virtudes no funcionan una por una. Murdoch observó:

> Al profundizar en nuestra noción de las virtudes, introducimos relación y jerarquía. El coraje, que al principio parecía ser algo que está solo, una especie de osadía especializada del espíritu, ahora parece ser una operación particular de sabiduría [incluyendo lo que yo llamo prudencia] y amor. Llegamos a distinguir entre la ferocidad autoafirmativa y el tipo de coraje que permitiría a un hombre elegir con tranquilidad el campo de concentración antes que el compromiso fácil con el tirano. Sería imposible tener sólo una virtud a menos que

fuese una muy trivial como la frugalidad.[6]

O a menos que de hecho se tratara de un vicio. Mary Midgley dice lo siguiente a propósito del traidor Yago en *Otelo*: «La envidia […] se ha apoderado de Yago. Ésta arrasa con cualquier otra motivación. […] Todos los intentos de equilibrio interior han cesado. […] No hay más conflictos».[7] Yago carece de templanza: «Sí, odio [a Otelo] como a las penas del infierno», afirma en la primera escena, recurriendo a una exageración proverbial, aunque también a un presagio irónico de su destino final. Como diría un economista: Yago está «especializado» en una o dos virtudes, y por lo tanto exhibe valentía al correr riesgos y prudencia al completar su plan, un tanto caótico, contra Otelo. Sin embargo, en ningún momento evidencia un equilibrio interior que responda al conflicto entre ambas virtudes, el equilibrio que en una buena persona daría cabida al amor, la justicia o la esperanza, a saber, la templanza.

Usted siente el impulso de odiar al jefe que lo ignoró prefiriendo en cambio a un insípido Casio, y que, por lo que se sabe, se acostó con su esposa. Sin embargo, retrocede ante el odio, la ira y la envidia, reflexionando con sensatez que después de todo sería injusto dejarse llevar por tales sentimientos o que después de todo el Señor ha decidido que la venganza sea suya, no de él. En cambio, con valentía y sin equilibrio, Yago no retrocede. Su «inmotivada malignidad», como la llamó Coleridge, surge de su carácter, no de las «razones» que ofrece, cualesquiera que éstas sean, todas ellas «simples ficciones de su naturaleza indomable, intemperada, a causa de un agudo sentido de superioridad intelectual, y seducida por el gusto de ejercer poder, en especial sobre aquellos que le superan en excelencia práctica y moral».[8] El pecado de Yago, como casi todos los pecados, tiene su origen en el pecado maestro del orgullo.

De modo similar, en *Paraíso perdido* Satán declara con valentía y abrazando una sola virtud: «¡Adiós entonces, Esperanza, y con ella adiós temor, / Y adiós remordimiento! Todo bien para mí se ha perdido; / Mal, sé tú mi bien». Desde luego, no es tan sencillo como parece. Al examinar, con Stanley Fish, el procedimiento de Milton, no debe olvidarse que en términos teológicos Satán debe estar equivocado respecto casi a cualquier cosa de importancia.[9] C. S. Lewis escribe: «Lo que vemos en Satán es la horrible coexistencia entre una sutil e incesante actividad intelectual y una incapacidad para comprender nada».[10] Satán no sólo es un mentiroso «con arte engañoso / y falseando la verdad». Es un sabio idiota cuya *virtù* carece de equilibrio.

Satán no es un Otro para Dios, una fuerza de Mal puro opuesta al Bien puro. Debemos deshacernos, escribió Lewis en medio de la segunda Guerra Mundial, «de la absurda idea de que los diablos están consagrados a la búsqueda desinteresada de algo que llamamos Mal (la mayúscula es esencial)».[11] Los diablos tienen metas como las nuestras —honor, afecto, sustento, señorío— y siendo criaturas como nosotros (es decir,

creados por Dios), poseen las típicas virtudes y vicios. Milton muestra a Satán, el señor de los diablos, como alguien magníficamente valiente que participa por igual del peligro y el honor. Antes mencioné que su valentía confundió a los románticos, desde William Blake hasta Jack London, quienes lo imaginaron como una figura admirable incluso en el corazón secreto de Milton. London recogió las soberbias palabras del Satán de Milton como lema personal: «Reinar vale la pena, aunque sea en el Infierno: / mejor es reinar aquí que servir en el Cielo».[12]

Dicho de otro modo, la valentía es una virtud, pero en un hombre malo, en un ángel caído o en un presidente ejecutivo descarriado éticamente, se trata más bien de una virtud incompleta que necesita otras virtudes, por ejemplo, la templanza, la justicia o el amor. Yago es valiente y, en especial, prudente, pero carece de templanza y sobre todo de justicia y amor. El resultado es Envidia y Odio desenfrenados.

El análisis clásico de las virtudes que aquí retomo presupone este equilibrio e integración entre virtudes inconexas. Las virtudes no pueden simplemente amontonarse en un único Bien soberano, recurriendo a ese práctico naipe de bolsillo. Como dice Alan Ryan, ya sea Aristóteles o el típico aristotélico contemporáneo, «estudia la naturaleza humana más como biólogo que como matemático, con una disposición a reconocer una diversidad de bienes y males [compatibles con diferentes personalidades] y una diversidad de estilos de vida que fomentan» los bienes y alejan los males.[13] Esto es cierto: el prolongado experimento ético de emular a Descartes y Newton, con sus axiomas matemáticos y rígidas demostraciones, no ha tenido éxito. Los neoaristotélicos buscamos en cambio emular a Darwin, Mayr y Gould, con sus clasificaciones biológicas y sus historias.

Eso equivale a decir que ser bueno —en minúsculas, sin presuponer ningún ideal platónico— presupone siempre una aleación de virtudes, estaño con cobre, cada uno un elemento distinto, cuya combinación produce bronce, un metal más durable. De hecho, el pecado —el mal vendría siendo el pecado institucionalizado— no consiste sino en una o dos virtudes que no se han aleado a las demás. San Gregorio el Grande clasificó los pecados en siete capitales. Respecto al dinero, un exceso de prudencia virtuosa no aleada se convierte en codicia pecaminosa, cuyo personaje es el avaro. Respecto al cuerpo, un exceso de amor se convierte en gula o lujuria, y su personaje es el sibarita. El pecado es una condición. Los pecados, en plural, son actos. En términos cristianos, el pecado es distanciarse de Dios. Los pecados nos alejan más y más.

Pensar el pecado o el mal como una esencia unificada e independiente, como un contagio que se detecta fácilmente con sólo ver a la persona infectada con él, es un maniqueísmo romántico y suburbano, según el cual la mayoría de nosotros asume estar —ante cualquier debilidad admitida— del lado bueno y luminoso de la Fuerza. Como Sartre dijera alguna vez: «El maniqueísmo oculta una atracción profundamente arraigada

por el Mal […] una curiosidad embelesada. […] Conocí en Berlín a un protestante cuyo deseo sexual se transformaba en indignación. La visión de mujeres en bañador despertaba en él un furor; de manera premeditada estimulaba ese furor pasando el día metido en las piscinas».[14]

Triunfo de la voluntad, la película de Leni Riefenstahl que celebra la política de la voluntad y el arte en la Alemania de 1934, hoy nos resulta mucho más cautivadora, si nos los permitimos, porque conocemos de antemano su maligno fruto. Escuche lo que cierto Archibald Q. Stanton, un espectador laico del filme en 2002, dice acerca de lo que él llama «la película inspiradora del siglo»: «Haga a un lado sus prejuicios, sus ideas sobre lo que es políticamente correcto, póngase cómodo con unos nachos en la mano y disfrute el espectáculo, la pompa, el patriotismo y la simple y llana maldad de una época hoy extinta».[15] Imposible creernos demasiado superiores a Mr. Stanton cuando nosotros mismos hemos experimentado la sensualidad del mal, con o sin nachos. Películas como *Tiburón* o *Viernes 13* nos emocionan hasta el estremecimiento. Imaginar el Mal es por lo tanto erótico y placentero, y además muy interesante, como si se tratara de un fenómeno excepcional y, por ende, algo sin ninguna relevancia: Hitler o Darth Vader u Osama Bin Laden.

Los dilemas éticos son así fragmentados como curiosidades paralizantes. No tienen que ver con la forma como tratará dentro de un minuto a su pareja, al vendedor en la tienda o al conductor del auto a su lado en la autopista urbana Kennedy. Tienen que ver con sus decisiones después de consultar los editoriales de los periódicos, las comisiones presidenciales y los extraordinarios debates entre Bill Moyers y Charlie Rose en torno al aborto, la clonación, la guerra y demás aciertos y desaciertos de gran envergadura.

Dicho de otro modo, el problema con esta visión moderna, secular, postHolocausto y romántica es la banalidad del mal. Como lo expresa el filósofo John Doris en un libro donde sostiene que las situaciones importan más que el carácter, el tema de la ética de las virtudes: «Se requiere una gran cantidad de personas para matar […] a 6 000 000 […] de seres humanos, y en definitiva no hay suficientes monstruos para matarlos a todos. Por desgracia, no se necesita un monstruo para hacer cosas monstruosas».[16] Doris cita el famoso experimento de Stanley Milgram en 1960-1963, por el que ciudadanos ordinarios de New Haven fueron convencidos (según creían ellos mismos) de infligir un dolor extremo a otras personas y torturarlas hasta la muerte.[17]

Por ejemplo, la naturaleza *ordinaria* de los alemanes —y, cabe notar, de los austriacos, polacos y húngaros, entre otros— que fungieron como ejecutantes de la voluntad de Hitler, desaparece apenas comenzamos a buscar una esencia del mal. Albert Speer, el arquitecto oficial de Hitler y a partir de 1942 ministro de producción, fue un verdadero santo de la Prudencia Sola, un *echt* experto en eficiencia. Empero, no fue sino una versión más extrema del alemán ordinario. Se asemejaba al neerlandés o al francés

ordinario que observaba plácidamente desde la ventana a judíos y gitanos, homosexuales y socialistas, desfilar con eficiencia. Compárese con los suecos ordinarios que hicieron negocios de manera pacífica con Hitler. O los daneses ordinarios que trabajaron con su acostumbrada eficiencia en la maquinaria de guerra de Hitler. O los suizos ordinarios que satisficieron las necesidades bancarias de los oficiales nazis. O, si a esas vamos, los estadunidenses y británicos ordinarios que apoyaron el rechazo de sus gobiernos a aceptar inmigrantes judíos.

Si siempre buscamos un mal desmesurado, pasamos por alto el mal banal, olvidamos las virtudes en desequilibrio, incompletas, de nuestra vida pequeña, ordinaria, local. Hoy en día, en las iglesias tradicionales las palabras mismas «mal» y «pecado» son tabú, con excepción de los domingos por la mañana, e incluso en este caso figuran no en el sermón sino únicamente en los antiguos himnos y rituales; y en ocasiones especiales en la retórica de los políticos conservadores. El *Oxford English Dictionary* señala con sequedad que, entendida como «la antítesis de bien», la palabra mal «se usa hoy muy poco». Al orar dice: «Líbranos del mal», pero con ello ciertamente no se refiere a *su* participación en las instituciones del pecado. En esa escena, usted es (seguramente) un viejo y afable Dr. Jekyll, y muy a lo lejos y muy por debajo se encuentra un aterrador, desconocido, malévolo y sobre todo extraño Mr. Hyde.

Por el contrario, desde la perspectiva de los paladines de la ética de las virtudes, desde Aristóteles hasta Annette Baier, todos somos capaces de pecar e incurrimos en ello de manera cotidiana. Éste es el significado secular de la convicción cristiana de que nacimos en el pecado. Es el sentido trágico, griego y cristiano, que persiste en nuestra cultura, objetado recientemente por el entusiasmo evangélico por un rapto en el que al menos *nosotros* nos salvaremos. En la visión griega y cristiana ortodoxa, el pecado no es algo radicalmente extraño, algo que Satán me hizo cometer sólo esta vez, o algo que sólo hacen las personas satánicas de los estados rojos o azules, Anthony Hopkins en el papel del Dr. Hannibal Lecter. Compárese al respecto, por cierto, con *Dr*. Faustus, *Dr*. Frankestein, *Dr*. Strangelove, *Dr*. Roger Chillingworth, el médico erudito, pero maligno, casado con Hester Prynne en *La letra escarlata,* o en «The Yellow Wallpaper» de Charlotte Perkins Gilman, el «científico» *Dr*. John X que menosprecia y confina a su esposa, y el Dr. Y, hermano de ésta y cómplice de aquél: he aquí el modo como se honra a la gente sabia en la Europa protestante.

En cualquier caso, el pecado es doméstico. Los seres humanos reales, suburbanos, somos imperfectos. No poseemos, por ejemplo, una templanza perfecta. Nos acobardamos, nos dejamos llevar, endurecemos nuestro corazón, no examinamos las cosas detenidamente, somos presa de la confusión y la ignorancia. Así pues, un gesto valeroso con nuestra camioneta a más de 100 kilómetros por hora sobre la autopista urbana Kennedy, una agresión banal, insustancial, contra un conductor demasiado lento,

un acto miniheroico, produce de vez en cuando una catástrofe amenazadora, expansiva.

A menudo, la propia necesidad de equilibrio entre las virtudes, a fin de que no se especialicen en el pecado, resulta trágica. En *Democracy and Social Ethics* (1902), Jane Addams habla en clave autobiográfica, como cualquier mujer lo haría, acerca del conflicto entre el «llamado de la familia» que le impedía cumplir con su plan de asistir al Smith College y el «llamado social» que más tarde dio rumbo a su vida: «El choque de intereses, cada uno con un fundamento moral real y un derecho para ocupar un sitio en la vida, está condenado a ser más o menos trágico. Es la lucha entre dos vocaciones, y la destrucción de una de ellas llevaría la vida ética a la ruina».[18]

«Yo confieso ante Dios Todopoderoso, y ante ustedes hermanos, que he pecado mucho, de pensamiento, palabra, obra y omisión.» Hemos de confesar nuestra ordinaria incapacidad para equilibrar nuestras virtudes en un mundo de escasez, errando al poner en práctica, por ejemplo, un amor propiamente cristiano, dispuesto a poner la otra mejilla, hacia alguien que nos hirió. La justicia sola no es suficiente. La justicia sola, sin equilibrio, se transformará en el pecado de la ira. Es necesario tener amor, valentía, templanza y las demás virtudes.

En 1725, el obispo Butler veía la templanza como la virtud capital, como cualquiera lo haría de manera espontánea durante un siglo XVIII muy consciente de su progreso respecto al caos de la guerra religiosa. El interés personal era asociado con prudencia y valentía; la benevolencia, con amor y justicia. Pero ninguno podía prosperar sin una templanza capaz de contener las pasiones. «Todos los días, a todas horas, los hombres dan la espalda al máximo interés conocido a cambio de la imaginación, el espíritu inquisitivo, el amor o el odio, cualquier inclinación pasajera. Lo que debe lamentarse no es que los hombres tengan tan alta estima por su propio bien o interés [incluso] en el mundo presente, pues no la tienen en un grado suficiente.»[19] «El máximo interés conocido» es por supuesto la salvación eterna. Empero, por la forma del argumento de Butler podría tratarse asimismo de cualquier gran meta secular. El problema es controlar la pasión, equilibrar las virtudes, como lo hace la templanza.

Midgley escribe: «La existencia de tendencias innatas hacia el mal no tendría por qué desconcertarnos tanto. Simplemente indica que nuestras buenas tendencias no son completas o infalibles».[20] Philippa Foot considera que el vicio es una «deficiencia natural» en un ser vivo, tal como un tigre sería deficiente sin colmillos, un roble sin hojas y un ser humano sin amor o motricidad. Por ejemplo, quienes de manera habitual se aprovechan de los esfuerzos de otros, «son tan *deficientes* como aquellos que tienen deficiencias auditivas, visuales o motrices».[21] Sin embargo, la perfección es tan rara en la ética como en el cuerpo.

Como pensaba san Agustín y más tarde santo Tomás de Aquino, el pecado no es una cosa en sí misma sino una ausencia, un agujero en el tejido.[22] Los agujeros son originales

y ordinarios. O como pensaba Milton, el pecado no existe en sí mismo porque en última instancia lo único que existe es Dios. Se trata más bien de un amor y una lealtad equivocados hacia los agujeros imaginarios: de nuevo, ordinarios, pues el amor y el respeto de Dios hacia nosotros es tal que nos dio el libre albedrío para cometer semejante error, para convertir cosas inexistentes en nuestros dioses. Y tras perder el Jardín del Edén eso es lo que nos pasa.[23]

Decía san Agustín que la justicia, el acto de reconocer el valor de cada cosa, es el equivalente a nivel social de la templanza. La templanza da voz a una atmósfera interior, la justicia a una exterior. La templanza es la administración del individuo, la justicia la administración de la sociedad. La primera es un equilibrio de pasiones, la segunda de ciudadanos. «Tal como un hombre logra equilibrio en sí mismo gracias a la virtud [esto es, la templanza] —afirmó santo Tomás—, del mismo modo lo logra en relación con sus vecinos [gracias a la justicia].»[24] Como lo notó John Rawls, la justicia es la virtud distintiva de las instituciones y de la gente que las dirige. La justicia es la virtud distintivamente social entre extraños, pues, como observó Aristóteles, «cuando los hombres son amigos, ninguna necesidad hay de justicia» entre ellos, lo que equivale a decir que ninguna necesidad tiene de exigir lo que le corresponde a alguien que lo ama a usted como se ama a sí mismo.[25]

Qué es lo que le corresponde varía. Antes de que los sentimientos protestantes, igualitarios y burgueses del siglo XVII crecieran hasta convertirse en una pasión por la igualdad, un equilibrio justo designaba lo que nosotros y los reaccionarios llamaríamos hoy «orden». Las *ordines,* las clases, de la sociedad romana debían acatarse por ley y por las costumbres de los ancestros con una precisión inaudita. Piénsese, por ejemplo, en los detalles para sentarse durante los certámenes, con el *ordo* senatorial al frente, luego los caballeros, los plebeyos atrás. *Y esto era justo*. En sus *Instituciones* (533 d.C.), Justiniano comienza definiendo la justicia como «la voluntad constante y perpetua de reconocer el derecho de cada quien».[26] Pero el «derecho» *(ius)* variaba según la condición social. Y esto era justo.

Plinio el Joven declaró que nada es más desigual que la igualdad misma. Injusticias que hoy consideramos aberrantes como la esclavitud o la pedofilia pudieron así sobrevivir a milenios de escrutinio ético, o más bien a una descuidada falta de escrutinio. Lo mismo sucedió con la injusticia hacia las mujeres, o hacia los niños sometidos a un *pater familias,* o más recientemente la injusticia hacia los homosexuales maltratados por la ley y la costumbre en los países germánicos; o hacia los jóvenes de color o hispanos encarcelados por vender cocaína a habitantes de los barrios bajos suburbanos.

De manera repetida, los seres humanos han demostrado que pueden imaginar casi cualquier injusticia —al menos, una injusticia conforme a los estándares de igualdad más

elevados de la Europa burguesa— como algo apropiado, decoroso, natural, lo que todos hacemos, nada que deba enmendarse después de todo; en una palabra, como algo «justo». Piénsese en los alemanes del Tercer Reich, o en los alemanes ensayando para el Tercer Reich en el África Oriental en 1904. Piénsese en *Hotel Rwanda*. Nos hemos demostrado a nosotros mismos cuán capaces somos de infligir casi cualquier humillación a los iraquíes, los tutsis, los *barbaroi* o cualquier persona inferior.

En latín, *dignitas* se deriva de la base indoeuropea **dek-,* cuyo significado es «recibir», «ser apto», de donde se derivan asimismo *decus* (ornamento) > *decōrus* (apropiado) > decoro. En una sociedad jerárquica, lo que es decoroso depende, desde luego, de la dignidad de rango. Morir por la patria es *dulce et decorum* para el ciudadano romano, varón, adulto y libre, no para un esclavo, una mujer o un niño. Aristóteles decía: «La justicia del amo y la del padre no son las mismas que la de los gobernantes. […] En efecto, no hay injusticia, de un modo absoluto, respecto de lo propio y de la propiedad y del hijo: son como partes de uno mismo».[27] Sí, claro. Los antiguos escritores sobre moral recomendaban a las *ancillas,* las esclavas domésticas (de donde proviene nuestra palabra «ancila») como objetos sexuales útiles para prevenir el *verdadero* adulterio. Aunque se admite su humanidad, ésta poco importa. El médico Galeno advierte a un amo los riesgos que acarrea dar puñetazos a los esclavos con el fin de que evite lastimar *su* puño: el del amo. Espere a que se le pase el arranque, le aconseja, y luego aplique el báculo de la justicia. La humanidad del esclavo poco importa.

La esclavitud de épocas pasadas despierta nuestra indignación. Pero el asunto aquí es que hasta finales del siglo XVIII nadie cuestionó en absoluto su justicia. En una visión así, las almas son por supuesto iguales ante Dios. El «por supuesto» vale, por ejemplo, para el estoicismo griego y romano, y para las religiones abrahámicas de Medio Oriente. Al parecer no para el hinduismo, donde un rango superior en el orden social se gana a través de sucesivas encarnaciones. Poco sorprende que por milenios las castas de la India hayan sido sociológicamente resistentes. La igualdad ante Dios, eso que distingue al monoteísmo del politeísmo jerárquico, es antigua.[28]

Empero, como señala Samuel Fleischacker, un igualitarismo terrenal no fue imaginado sino hasta Rousseau y en especial Adam Smith. La igualdad de las almas en modo alguno suponía igualdad de condiciones en esta vida.[29] Por el contrario, el hombre corrompido debe aceptar su carga como una prueba de Dios. Los pobres hallarán alivio porque la caridad es un deber cristiano y un *mitzvah* judío, no porque el sirviente pobre tenga derecho a una vida confortable. Antes de los moralistas burgueses de finales del siglo XVIII, cuyas innovadoras políticas fueron llevadas a la práctica durante el siglo XIX, toda sociedad estoica, judía, cristiana y musulmana aceptó plácidamente la esclavitud, bajo el principio, por ejemplo, de entregar al César en esta vida lo que es del César. Y entregar asimismo a varias otras personas: mi señor, mi amo, mi dueño, mi jefe, mi

sacerdote, mi esposo, mi padre, mi hermano mayor.

Y antes de los moralistas burgueses de finales del siglo XIX, cuyas innovadoras políticas fueron llevadas a la práctica durante el siglo XX, casi toda sociedad impuso la subordinación de la mujer, bajo el principio, por ejemplo, de que una mujer es un hombre imperfecto. Y antes de los moralistas burgueses de finales del siglo XX, cuyas innovadoras políticas están siendo llevadas a la práctica en el siglo XXI, las sociedades cristianas, entre otras, hicieron suya la persecución de los homosexuales, bajo el principio, por ejemplo, de que cualquier cosa que provoque ansiedad entre los jóvenes varones heterosexuales debe ser combatida. Trátese de una concepción de justicia antigua y jerarquizada, o de una moderna protestante, la justicia es la virtud de tratar con respeto a *quien sea* que deba ser tratado con respeto. La regla de la justicia es: cero humillaciones. No es una regla de prudencia o amor o cualquier otra de las virtudes.

Desde la antigua Jerusalén hasta el moderno Hong Kong, las sociedades burguesas se han destacado por ser, si bien no en un grado perfecto, libres. Esto se debe a que dos personas que hacen negocios deben llegar a un acuerdo mutuo, no intimidarse o someterse entre sí. Es de este modo que la sociedad burguesa desarrolló una idea históricamente única de justicia. En algunas obras recientes, Samuel Fleischacker ha señalado que Adam Smith, el teórico de las virtudes burguesas, fue un igualitario radical, a quien, por ejemplo, le tenían sin cuidado las afirmaciones de los filósofos sobre su superioridad respecto a un mozo de cuerda.[30] Una antigua idea ha sobrevivido al escrutinio: los filósofos liberales del siglo XVIII dejaron de recurrir al estatus y comenzaron a recurrir al contrato, y la sociedad europea en torno a los filósofos comenzó a cambiar también de este modo. Eso es lo que dijo Henry Maine en 1861 y luego Tocqueville en *El Antiguo Régimen y la Revolución.*

En contraste, todos en la Inglaterra isabelina creían en una gran cadena del ser, de Dios a los reyes a los señores a los maestros a los aprendices a las mujeres a los esclavos. Puede apreciarlo de manera muy vívida en Shakespeare. David Cannadine sostiene que en la Gran Bretaña «la imagen del mundo isabelino no murió con los isabelinos».[31] Hoy en día, sólo algunos miembros del *country club* piensan así. Nos guste o no, los liberales, e incluso los radicales y los conservadores en su versión menos testaruda, vivimos inmersos en una concepción burguesa de la justicia.

[1] Williams, *Moral Luck,* 1981, p. x.

[2] Hursthouse, *Virtue Ethics,* 1999, p. 22.

[3] MacIntyre, *Whose Justice,* 1988, p. 175. Las cursivas son mías.

[4] MacIntyre, *Aft er Virtue,* 1981, p. 206.

[5] Wolfe, *Moral Freedom,* 2001, pp. 21, 23 ss.

[*] Para el sentido de esta expresión, véase más adelante, cap. 36. [T.]

[6] Murdoch, *Soberanía del bien,* 2001, p. 97 (edición original 1967).

[7] Midgley, *Wickedness,* 1984, p. 147. Shakespeare, *Otelo,* 1.1.154 (según la edición de Oxford que aparece en Greenblatt, ed., *The Norton Shakespeare*).

[8] Coleridge, *Omniana* (1812), citado en http://www.clicknotes.com/othello/motiveless.html.

[9] Fish, *How Milton Works,* 2001, varias páginas, por ejemplo, 47, 57, 92.

[10] Lewis, «Satan», 1942, p. 200.

[11] Lewis, *Screwtape Letters,* 1943, p. xi.

[12] Milton, *Paraíso perdido,* 4.108-110; 1.262-263. Sobre el uso que London da a Milton, véase James Dickey, introducción a su edición de *The Call of the Wild, White Fang, and Other Stories* (1961), citado en Jack London, *The Sea Wolf,* ed. Gary Kinder, Nueva York, Modern Library, 2000, p. 293.

[13] Ryan, «Human Nature», 1987, p. 218.

[14] Sartre, *Anti-Semite,* 1944, pp. 46-47.

[15] http://us.imdb.com/title/tt0025913/.

[16] Doris, *Lack of Character,* 2002, p. 54.

[17] *Ibid*., pp. 39-51, entre muchas otras.

[18] Citado en Elsthain, «Addams, Jane», 1995, p. 14.

[19] Butler, *Fift een Sermons,* 1725, prefacio, p. 352.

[20] Midgley, *Wickedness,* 1984, p. 14.

[21] Foot, *Natural Goodness,* 2001, pp. 16, 116.

[22] Santo Tomás de Aquino, *Summa contra gentiles,* aprox. 1259-1264, libro 3, parte 3.

[23] Midgley, *Wickedness,* p. 14.

[24] Santo Tomás de Aquino, *Disputed Questions,* 1269-1272, «The Cardinal Virtues», art. 1, p. 106.

[25] Aristóteles, *Ética Nicomáquea,* aproximadamente 330 a.C., 1155a.

[26] Justiniano, *Institutes,* 533 d.C., p. 1: *Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribunes.*

[27] Aristóteles, *Ética Nicomáquea,* 1134b.

[28] Sacks, *Dignity of Difference,* 2000, p. 92.

[29] Fleischacker, *Short History,* 2004b, p. 2, entre muchas otras.

[30] *Ibid*., y «Economics and the Ordinary», 2004c.

[31] Cannadine, *Class in Britain,* 1998, p. 167.

25. El burgués ético-pagano

El Palacio Real en la Plaza Dam de Ámsterdam comenzó su existencia en 1648 no como un monumento a la realeza —Holanda fue oficialmente una república hasta Napoleón—, sino a las virtudes *burgerlijk* que habían triunfado en la guerra y el comercio sobre España durante la Guerra de los Ochenta Años.[1] Fue erigido sobre el barro a orillas del Amstel, en un bosque de troncos noruegos, proverbialmente 13 659. Así de precisos eran aquellos burgueses. En las escuelas neerlandesas, los niños aprenden la cifra como 1 seguido de 365 seguido de 9. Completado en 1665, el Palacio Real se convirtió en una de las construcciones no eclesiásticas más grandes de Europa, la octava maravilla del mundo, como afirmaban con orgullo tanto Christian Huygens, el *sir* Philip Sidney neerlandés, como Joost Van Den Vondel, el Shakespeare neerlandés.

A partir de entonces y a lo largo de un siglo y medio fue la sede del Ayuntamiento, el *Stadhuis*. Su sala principal, considerada una de las joyas arquitectónicas de Europa, fue llamada *De Burgerzaal*, la sala de los ciudadanos (plenos, votantes). La sala y el edificio fueron diseñados en estricto apego a los principios de Vitruvio, con una enorme residencia palladiana, pero construidos para los ciudadanos burgueses de Ámsterdam y no para un patriarca de Aquilea o un noble veneciano obscenamente ricos. El historiador holandés Pieter Geyl lo llama «un auténtico palacio del ciudadano».[2]

El Palacio es más grande que la magnífica Iglesia Nueva a su lado («nueva» en 1385), y la gente solía referir cierta rivalidad entre el poder secular y el eclesiástico. Para celebrar la paz se propuso como opción dotar a la iglesia de una nueva y excelsa torre. La propuesta de mejoras a la iglesia fue rechazada y hasta el día de hoy la misma carece de una torre propiamente. El *Stadhuis* nunca cumplió un fin regio o religioso, ni fue usado para celebrar virtudes aristocráticas o labriego-cristianas.

En las cuatro esquinas de las fachadas posterior y anterior del edificio, sobre el techo, fueron colocadas cuatro grandes estatuas de bronce, cuyos moldes de yeso fueron después colocados en *De Burgerzaal*. Hoy todavía pueden verse las estatuas y los moldes. No honran la codicia (es buena) ni la avaricia (por encima de todo). Por el contrario, como era costumbre en la tradición cívica neerlandesa, celebran en la fachada frontal a la Justicia con su balanza (*rechtvaardigheid,* «capacidad legal») y a la Prudencia con su espejo. En realidad, la palabra para prudencia es *voorzichtigheid,* «previsión», lo que de nuevo refleja la dificultad de traducir *prudentia* a las lenguas

germánicas, con excepción del inglés. Ornamentos similares colocados en 1441 sobre el Palacio Ducal en esa antigua república mercantil, Venecia, aparecen identificados en latín: *Justititia* en primer lugar, *prudentia, temperantia* y *fortitudo*, junto con *charitas*.[3]

El *Stadhuis* honra también a la templanza *(matigheid)* y a la vigilancia *(waakzaamheid),* lo que era inusual en Holanda hasta entonces, integrando así a las cuatro virtudes paganas. De hecho, el arquitecto original tenía la intención de que la cuarta virtud fuera, como era de esperar, la valentía, pero por alguna razón su sucesor hizo el cambio. Tal vez pensó que la vigilancia era menos beligerante que la valentía marcial *(moed)* para una nueva —aunque al final breve— época de paz. En cualquier caso, en la cúspide de su éxito como república burguesa, Ámsterdam insistió, como Venecia, en un conjunto equilibrado de virtudes.

Insistió de hecho en el grupo completo de las cuatro virtudes, no meramente en el lucro, lucro y más lucro; si bien, éste, es decir, la prudencia, figura asimismo entre las cuatro estatuas de bronce, con relieves e incrustaciones interiores y exteriores que celebran el comercio de la ciudad con todo el mundo. Los astutos venecianos fueron menos cándidos para honrar el lucro.

De modo similar, a un extremo de la *Burgerzaal*, la entrada a la Corte del Magistrado está coronada por la Muerte y el Castigo, quienes ayudan a la Justicia a pisotear los pecados de la Codicia, personificada por el rey Midas y la Envidia. La alta burguesía debe renunciar a la codicia, por ejemplo, a través de actos de caridad a manos llenas, como en efecto lo hacía. En respuesta, los sectores bajos no deben envidiar a los de arriba. Las posesiones terrenales representadas en el friso y el arco están contenidas por el arnés de la Templanza y la espada de la Justicia, con la piel de león y el mazo de Hércules para completar con la Valentía las tres virtudes paganas no prudenciales.

Y así sucesivamente. Como dice Blair Hoxby: «Es probable que el modelo decorativo [del *Stadhuis*] haya sido la exposición más prolongada en todo el mundo de ideales mercantiles en el lenguaje de los emblemas, las alegorías y las alusiones clásicas».[4] Todo esto suena demasiado sermoneador. Definitivamente, el «contenido» y la «moraleja» en la ilustración de proverbios populares no pueden ser el tema del auténtico arte. Al igual que nosotros, los neerlandeses seguramente pensaban que el arte existe por el arte mismo, ¿verdad? El MoMA manda, ¿cierto?

No. A principios del siglo XVII, los neerlandeses interpretaban buena parte de su arte en clave ética: Rembrandt, Hals, Vermeer. Ésa es la razón de que un siglo atrás hayan despojado a sus iglesias de los hermosos ornamentos papistas acumulados a lo largo de los siglos en una de las regiones más ricas de Europa. Prohibidos los mensajes antiprotestantes, por favor. Las imágenes recibieron un valor ético y no fueron apreciadas como meros objetos de arte por el arte mismo. Es cierto, a veces un cigarro es sólo un cigarro.[5] Empero, la pintura «costumbrista» que tanto distingue al Siglo de Oro

neerlandés a menudo fue profunda y éticamente metafórica, como sucedió con los conceptos de la poesía metafísica en la Inglaterra de principios del siglo XVII y las «tipologías» de Milton (término teológico para designar los paralelos y tendencias de la historia). Como observó R. H. Fuchs a propósito de esta sensibilidad, nacida del deber protestante de leer y comprender uno mismo los textos de Dios: «¿Acaso Cristo mismo no hablaba con parábolas?»[6]

El tema de las cuatro virtudes honradas por el Ayuntamiento se repite, en caso de que no lo haya notado, en la salita conocida en español como el Tribunal. Es muy probable que justo afuera de la sala, sobre la Plaza Dam, haya habido un cadalso público de madera adonde eran trasladadas las víctimas mortales. Frente a los jueces que imponían la sentencia de muerte había una gran estatua de la Justicia con los ojos vendados y una espada, y una de la Prudencia viéndose en un espejo, como en la fachada frontal. El prisionero sentenciado tenía frente a él complejos bajorrelieves del Amor y, de nuevo, la Justicia y la Prudencia. De izquierda a derecha podía leer, si es que había recibido una educación clásica, esculturas que muestran a un padre griego que con amor se dispone a recibir el castigo que pertenece a su hijo; luego el juicio prudente de Salomón y, por último, un padre romano, un Bruto temprano, que con justicia ejecuta a sus propios hijos acusados de traición. En otras palabras, para repetirlo, en sus iconos la primera sociedad burguesa en Europa del Norte comerció con las virtudes del amor, la prudencia y la justicia tanto como con centeno y nuez moscada. Así lo seguimos haciendo, sólo que hoy nos avergonzamos de decirlo.

Tal como lo comprendieron los neerlandeses del Siglo de Oro, es errónea la antigua idea de que la valentía, la templanza y la justicia no pueden prosperar en una sociedad comercial. La prudencia, siempre se supo, ciertamente *podía* prosperar entre la gente de la ciudad, lo que volvía sospechoso a cualquier héroe que tuviera demasiada. Un mercader que busca con frialdad el máximo beneficio no es Aquiles. Recuérdese que bajo este criterio, Odiseo resultaba un tanto sospechoso. No sorprende que Dante, todo menos afecto al comercio, haya asignado a Odiseo, calificado como un mal consejero, al octavo nivel del Infierno, el más bajo después del último, adonde van quienes cometen fraude simple (también en ese octavo nivel, un poco más arriba, se encuentran los astrólogos y los magos, es decir, en términos modernos, los analistas económicos).

Sin embargo, la valentía para emprender la construcción burguesa más grande de Europa, la templanza para seguir los planes definidos previamente, la justicia para hacer cumplir los contratos comerciales asociados con la entrega a tiempo de la madera noruega para los andamios, todas éstas son también virtudes. Del lado inglés —por ese entonces los ingleses estaban aprendiendo a controlar su afición por los gestos nobles—, *sir* William Temple comparó, a propósito de la República Neerlandesa de 1673, al soldado aristocrático con el comerciante burgués:

> Uno busca hacer su fortuna rápidamente por medio de la valentía […] el otro de manera lenta pero segura por medio del trabajo. […] Esto hace al primero franco y generoso, e [inclinado] a desperdiciar en placeres lo que obtuvo corriendo riesgos, y lo que puede perder o recuperar en el siguiente peligro. El segundo es precavido y frugal, renuente a desprenderse en un día de lo que consiguió en un año de esfuerzo, y su única esperanza de recuperar es por el camino de la diligencia y el tiempo.[7]

A lo largo del capítulo, a veces de manera explícita, Temple se permite algunos rodeos a fin de adular a la nobleza, los mismos que diera Tácito respecto a los germanos, y, con éstos, respecto a los supuestos ancestros de los neerlandeses. Aquí, por ejemplo, Temple hace eco de *Germania* 24: la nobleza germana «afianzará su libertad personal sobre una última y decisiva tirada» de dados, si bien el propósito retórico de Temple es contrario al de Tácito. Desde luego, es un error suponer que Temple (o, para tal caso, Tácito) no hace sino reproducir en el papel hechos reales. Como sea, la opinión sobre la falta de nobleza de los primeros neerlandeses modernos fue generalizada y, por lo tanto, los extranjeros acostumbrados a gobiernos de aristócratas solían burlarse de ellos; aunque Temple señala que la clase gobernante, los regentes rentistas, fueron educados para gobernar casi como si se tratara de una aristocracia.[8]

«Casi como», aunque un verdadero aristócrata como el conde de Leicester, comisionado 90 años atrás a inmiscuirse en la política neerlandesa, se habría mofado de los «Señores Soberanos Miller y Cheeseman», con quienes tenía que negociar.[9] «Muchos extranjeros —escribió el liberal Huizinga en 1935— creían que las políticas de las Provincias Unidas tenían como único fin alimentar la codicia de los avaros comerciantes.» Ah, sí: eso es lo que los aristócratas siempre han creído acerca de las políticas que estimulan el comercio. Sin embargo, «justo esas políticas beneficiaban al país en su conjunto».[10]

Una vez extraídas de su contexto heroico o helénico, las virtudes «paganas» son en última instancia simples virtudes humanas, buenas para los negocios, buenas para la vida: la valentía para correr riesgos, la prudencia para hacerlo bien, la templanza y la justicia para mantener el equilibrio al hacerlo. La madre de un niño discapacitado, el administrador de una compañía en bancarrota, la persona ordinaria que se levanta todos los días para ir a trabajar en un empleo ordinario por su hijo o su hija, necesitan ser valientes, templados, justos y prudentes, «Dejando de cantar la fortaleza superior / De la paciencia y el martirio heroico» (*Paraíso perdido* 9.31-32). Alberto Magno, el maestro de santo Tomás, resumía como sigue la afirmación de Cicerón de que todo acto virtuoso posee estas cuatros virtudes: «Pues el conocimiento requerido justifica la prudencia; la fortaleza para actuar con determinación justifica la valentía; la moderación justifica la templanza, y la rectitud justifica la justicia».[11]

En *De los deberes* (44 a.C.), Cicerón sostuvo que las cuatro virtudes paganas constituyen la *honestas* de un hombre, lo que aquí significa simplemente «rectitud,

mérito moral».[12] Sin embargo, en latín *honestas* también significaba «honor» en un sentido aristocrático, es decir, «reputación», el mismo sentido que tienen exclusivamente la raíz reconstruida de la palabra, sin sufijo, **honos*, así como el término común *honōs* (genitivo *honōris*) o simplemente *honor*. Para lo que hoy llamamos «honesto», los romanos empleaban en cambio la forma original de la palabra «sincero» *(sinceritas),* cuyo significado era «puro». En una cultura aristocrática de la vergüenza, la *sinceritas* no era algo altamente apreciado; de hecho, no existen testimonios del uso de esta forma particular antes de Augusto. En Roma y sus provincias, la bondad ética constituía lo que era digno de aprecio en un hombre de honor. «Vivir de manera honorable», es la traducción moderna del consejo que aparece en el tratado que Justiniano escribió sobre derecho romano en el año 533: *honeste vivere*, no nuestro «vive de manera honesta».[13] Decir la verdad definitivamente era secundario respecto a esta noción de *honestas*. Piénsese en las virtudes altivas, la *dignitas*, de un lord inglés o un capo de la mafia.

La caracterización que Otelo hace de Yago como un hombre «honesto» (1.3.298, 2.3.160) y «mi amigo, tu marido, el honesto, honesto Yago» (5.2.162), justo antes de descubrir sus mentiras, no constituye por lo tanto un caso demasiado rudimentario, como hoy nos parece, de ironía dramática. En *Otelo,* como en general en Shakespeare, la palabra *honest* significa sobre todo «honorable», a la manera como hoy los hombres bromean acerca de la pureza de una mujer «honrada». Este sentido asociado con las mujeres es también muy común en Shakespeare. Aparece por ejemplo ocho veces en *Otelo* en relación con Desdémona: «No creo que Desdémona no sea honrada» (3.3.230).

Por ejemplo, en 5.1.32 leemos: «¡Oh, valiente Yago! ¡Hombre honesto y justo / Que posees tan noble sentimiento del ultraje cometido a tu amigo!» Yago es aquí caracterizado como un guerrero, *valiente* y *noble* como un guerrero debe ser, aunque, como acabará revelándose, sin integridad ni justicia. En *Otelo*, la palabra *honest* es empleada 25 veces en relación con el deshonroso Yago, nueve de ellas de voz del propio Yago y 14 de voz del trágicamente confundido Otelo. La obra menciona *honest/honesty* en total 53 veces; contra las cinco en *Macbeth,* diez en *El rey Lear,* 16 en *Hamlet* o 29 incluso en *Cuento de invierno,* todas ellas obras, como casi todo en Shakespeare, consagradas al honor y la falsedad.[14] En 1713, Shaft esbury seguía usando la palabra «honesto» para decir «honorable», «virtuoso». Por ejemplo, se preguntaba «qué es la honestidad o la virtud, considerada en sí misma», y concluía devotamente que «es imposible para un ateo ser virtuoso, o participar en algún grado real de honestidad o mérito».[15]

Lo mismo sucede en francés: *honnête* tiene una acepción hoy obsoleta de «civil, cortés», y *honnêteté* una acepción hoy obsoleta de «virtud, decencia». En la actualidad significa «decir la verdad». Sucede asimismo en las lenguas germánicas cuya palabra-raíz es por completo distinta. Los términos comunes en neerlandés y alemán para

«honradez» hoy significan «decir la verdad», pero en antaño, al igual que en las lenguas derivadas del latín antes del despunte de la burguesía, significaban «honor noble». En neerlandés moderno *eerlijkheid* significa simplemente «honestidad». *Eerlijkheid duurt 't langst,* «la honestidad es lo que más perdura», es decir, «la honestidad es la mejor política». Pero se deriva, como sucede con «honestidad» en francés e inglés, de palabras que significan «honor» en una sociedad muy distinta. Por sí solo, el elemento *eer* hoy sigue significando en neerlandés «honor»: *eerbaarheid,* «castidad»; *eergevoel,* «sentido del honor» (literalmente, «sentimiento de honor»); *eren,* «honrar», «reverenciar», como en los himnos neerlandeses a *de Heer*. Y está también *erezaak,* «cuestión de honor»; e incluso la antigua palabra *eerverlies,* «corrupción de las líneas sanguíneas» (literalmente, «pérdida del honor»).

De acuerdo con el *Oxford English Dictionary*, la palabra *honest* en el sentido de «honorable» o «respetable» (acepción 1a), derivado del latín *honestas* vía el francés, cayó en desuso a partir de 1692. Esto corresponde más o menos a la época en que Inglaterra se hizo tan burguesa como la República Neerlandesa. Por ejemplo, el Banco de Inglaterra se fundó en 1694 imitando los modelos neerlandeses, y la nación adquirió una deuda pública como los Países Bajos. La última cita de la palabra en el sentido de «encomiable» (acepción 2a) pertenece a la *Iliada* de Pope, fechada hacia 1715-1720, aunque todavía vigente, como vimos, en 1732. El año 1720 corresponde a la época en que Inglaterra y Europa en general vivieron su primer derrumbe financiero en un sentido puramente capitalista. Como mencioné, los derrumbes financieros son propios del capitalismo precisamente porque una sociedad de mercado depende de la *honestidad* de extranjeros, en el sentido moderno de la palabra. Afirma el *Oxford English Dictionary* que, tal como sucede con el uso que le damos a la palabra «sincero», «honestidad» es «el sentido moderno que hoy prevalece» (acepción 3a), aunque el mismo se usaba ocasionalmente en inglés medio. En *Otelo,* ambos sentidos, honorable y sincero, se mezclan.[16]

No sorprende entonces que en una democracia comercial como la nuestra la palabra «honestidad» haya llegado a designar nuestra virtud de virtudes, el equivalente igualitario y burgués de un «honor» aristocrático y anticomercial. John Casey se asombra de que el honor aristocrático «en la actualidad […] prácticamente no tenga cabida en el pensamiento de los filósofos morales», a pesar de que fue capital en el Renacimiento e incluso antes.[17] Empero, ello se debe a que fue remplazado por la «honestidad», la cual cumple la misma función social en las sociedades burguesas. En *Las piedras de Venecia* (1851-1853), tras una larga disquisición sobre el origen de las listas de virtudes, John Ruskin afirma: «Es curioso que, con excepción de la versión veneciana, en ninguna de estas listas [italianas] aparezca la *honestidad* o la *laboriosidad* clasificada como una virtud».[18] En realidad no es tan curioso como parece, considerando el carácter

abiertamente burgués y comercial de la República veneciana en su cúspide, así como la obsesión cultural por el honor en las sociedades feudales de la época, por ejemplo, la francesa o la inglesa. Como apunta Ruskin, con el tiempo la virtud de la «laboriosidad en el arte y la moral del Norte [es decir, en el arte y la moral protoburgués de Francia, Alemania, los Países Bajos e Inglaterra] ocupó el sitio principal».

En 1946, Douglas MacArthur impuso la constitución japonesa tras tomar el control del país. Como parte de su notable trabajo sobre la lingüística de la política japonesa (1991, 2001 y en especial 2002), Kyoko Inoue señala que la expresión «dignidad individual» (por ejemplo, en el artículo 23: «El matrimonio descansará sobre [...] la dignidad individual y la igualdad esencial de los sexos») fue traducida con suma inocencia como *jinkaku* por el régimen japonés que ratificó la constitución.

Formada por *jin* («individual») + *kaku* («rango»), la palabra es un neologismo que acuñó la Restauración Meiji. Se usó a finales del siglo XIX como parte de las reformas legales inspiradas en Occidente (en particular, en Francia) para decir «personalidad legal», por ejemplo, en la ley corporativa. Podría traducirse asimismo como «capacidad legal», como en «capacidad legal para interponer una demanda». Pero la raíz *kaku* significa «rango» en un sentido de justicia que a un hombre francés del siglo XVII o a uno griego del siglo V le habría parecido verdaderamente ordinario. La dignidad de un emperador, un samurái o un hombre japonés libre de mediados del siglo XX procede de su rango, no de su humanidad, la misma que comparte con plebeyos, mujeres, esclavos, coreanos.

Hasta la década de 1970, cuando la palabra *jinkaku* comenzó a sustituirse en los libros de texto de bachillerato, el material de trabajo de Inoue, por palabras más igualitarias y cuyo significado era «humanidad», el discurso ético japonés tuvo dificultades para digerir una idea definitivamente antijerárquica como la de «dignidad», inherente además al discurso cristiano radical, y luego al discurso burgués radical y finalmente al discurso democrático radical de Occidente. De hecho, los dos intelectuales japoneses que Inoue analiza como aquellos que en la década de 1920 comenzaron a depurar la palabra *jinkaku* de su connotación jerárquica, pertenecían a 1% de la población que profesaba el cristianismo. Como apunta Robert Bellah, «el papel que desempeñaron los cristianos [en Japón] en la causa de la reforma social durante el periodo anterior a la segunda Guerra Mundial, no guarda ninguna proporción con su número».[19]

En una sociedad aristocrática y jerárquica basada en el estatus y la vergüenza, las cuatro virtudes paganas conducen al honor = la valentía, la justicia y la fe para ocupar el primer rango en la línea de batalla. En nuestra sociedad igualitaria y burguesa basada en el contrato y la culpa, conducen a la honestidad = la valentía, la justicia y la fe para transmitir confianza al momento de hacer un trato.

Es posible apreciar al burgués ético en sus enemigos. Piénsese en Jean-Paul Sartre, quien continuó siendo un «compañero de viaje» mucho tiempo después del discurso antiestalinista de Khrushchev, mucho tiempo después de la Revolución húngara, mucho tiempo después de las decepciones del socialismo real. «El filósofo de la libertad —escribió Raymond Aron— jamás pudo, o se resignó, a ver el comunismo tal como es. Nunca diagnosticó el totalitarismo soviético, el cáncer del siglo, y nunca lo condenó como tal.»[20] Tanto en su juventud como en su adultez fue, junto con Simone de Beauvoir y el resto de la generación de intelectuales franceses, irracionalmente antiburgués. Es irónico, por cierto, que Sartre y Beauvoir hayan empleado metáforas tomadas del discurso mercantil para describir su «abierta» relación —bueno… abierta para Sartre—, así como el ideal sexual de los hombres y las mujeres libres.

En un libro publicado en 1995, *Bad Faith, Good Faith, and Authenticity in Sartre's Early Philosophy,* Ronald Santoni expone de manera lúcida el contenido ético de una obra temprana de Sartre como *El ser y la nada.* De acuerdo con Santoni, el tránsito de la «mala fe» *(mauvaise foi)* a la «autenticidad» heideggeriana es ético; lo contrario a la caricatura del existencialismo como amoral, la niña bien y su «me da igual». La mala fe es mentirse a uno mismo. La buena fe aspira al menos a no mentir. El tercero y más noble estado, la autenticidad, asciende a un nivel todavía más alto, aceptando las ambigüedades y las responsabilidades éticas de una vida plena.

Sin embargo, al parecer Sartre traslada una preocupación específicamente política a su pensamiento ético. La buena fe o la sinceridad es (*hélas,* añadiría Sartre) una virtud burguesa, es decir, una virtud que el sistema capitalista honraría, al menos en sus sermones. Desde esta perspectiva, la mala fe sería la forma de vida que corresponde a lo peor de la burguesía. Al escribir sobre la buena fe, Sartre tiene en mente, con desagrado, el proyecto del liberalismo a través de la definición europea de la palabra, la cual busca imaginar y dar vida a un buen capitalismo. Santoni comenta que Sartre dedica muy pocas páginas a la buena fe, pero libros enteros a la mala. Quizá la explicación para esta brevedad sea que la buena fe constituye precisamente el mejor proyecto —aunque también aquel que Sartre cree firmemente es un proyecto éticamente inadecuado— de esa abominable burguesía.

Por el contrario, los teóricos proburgueses sostendrían que lo mejor del capitalismo es la buena fe, la cual, dicho con Santoni, «en vez de huir de la realidad humana la acepta sin cuestionarla. En suma, es una autoaceptación entendida como libertad». Sartre parece en cambio sugerir: «En efecto, la buena fe *es* lo mejor de lo peor. Es lo mejor de *les bourgeois,* y por lo tanto sigue siendo muy mala. A lo que uno debe aspirar es a la autenticidad, una condición absolutamente ajena a la burguesía». Esta preocupación política quizás explique lo que Santoni llama «la desconcertante postura de Sartre, según la cual, contrariamente a lo que dicta el sentido común, la buena fe [o para tal caso la

"sinceridad"] comparte el proyecto y el objetivo de la mala fe».[21] La fe es burguesa. Si entendí esto correctamente, Sartre entraría además en el secularismo dogmático de los intelectuales franceses de la época, opuestos a una *foi* de corte eclesiástica. Prohibida la *foi,* gracias, buena o mala: somos franceses de izquierda.

El tercer elemento por encima de la mera fe, sea ésta buena o mala, es la autenticidad, la verdadera excelencia, esa especie de «recuperación de uno mismo» o «liberación». Es una virtud aristocrática, aconsejable para la clase educada marxista de la época de Sartre. Pero en teoría política se deriva de la Revolución. Ni Sartre ni Santoni afirman esto con tantas palabras. Sartre sostiene que una reacción cobarde a la angustia de ser y no-ser es la fuente de la *in* autenticidad. Empero, opino que la confrontación entre mala y buena fe, y su desenlace en la autenticidad, corresponde a la estructura dialéctica del argumento filosófico y corresponde también a las creencias políticas de Sartre.

La Revolución de Sartre sólo puede ser encabezada por filósofos. En esta interpretación, Sartre le confiere un sitio glorioso a la clase educada, la encarnación misma de la «reflexión», para usar el léxico sartriano, en tanto que es la clase educada la que guía a la humanidad con base en una decisión asumida de manera voluntaria y consciente. Uno se siente tentado a preguntar con cinismo: ¿qué otra clase elevaría la pura actividad intelectual a transformación mundial? ¿Y qué otra clase le otorgaría semejante poder a la ortodoxia, a la opinión canónica?

En 1955, Simone de Beauvoir defendió la ortodoxia estalinista que ella y Jean-Paul Sartre apoyaron en los siguientes términos: «La Verdad es una, el error múltiple. No es por lo tanto una coincidencia que el ala derecha reclame ser plural».[22] Únicamente la clase educada puede experimentar una «conversión radical» —nótese la retórica revolucionaria— manteniendo sin embargo la «ambigüedad». La ambigüedad, entiéndase, no es algo malo en esta teología, siempre y cuando la verdadera clase educada esté ahí para interpretar los signos. La bendita confusión da a la clase educada, sea ésta secular o religiosa, su papel protagónico en el Estado. Así pues, Sartre ama la ambigüedad.

DIAGRAMA 25.1. *Las cuatro virtudes paganas*

JUSTICIA
Equilibrio social
—Gandhi—

VALENTÍA
Equilibrio social
[Aristócrata/héroe]
—Aquiles/Shane—

TEMPLANZA
Equilibrio individual
[Sacerdote/filósofo]
—Sócrates/Jane Austen—

PRUDENCIA
[Burgués/empresario]
—Benjamín Franklin—
Saber hacer, sabiduría práctica,
Racionalidad, la corriente Max U

Sólo la clase educada, afirma Sartre, se encuentra en una posición para aceptar la responsabilidad y la agencia moral. Al respecto, uno se siente inclinado a llamar al predicador de la responsabilidad ética a que rinda cuentas por «los crueles y tramposos ardides que el polígamo Sartre empleaba en el amor [sexual]», como lo expresa Santoni.

O a preguntar cómo es que un paladín de la agencia moral pudo admirar por tanto tiempo las tiranías comunistas.[23] La mala fe, sostenía Sartre, es dar la espalda a la libertad, adoptando, por ejemplo, las absurdas convenciones de la sociedad burguesa francesa. Cabe admitir la buena fe burguesa, mas sólo como una fase de camino a «sentar las bases» para la autenticidad, tal como en el pensamiento comunista ortodoxo, el éxito de la burguesía sienta las bases para la revolución y el comunismo.

Sin embargo, al final, esa buena fe o sinceridad irremediablemente burguesa es imposible, de acuerdo con Sartre. Contra los buenos deseos de Santoni, es imposible «rescatar la buena fe de los tentáculos opresores de la mala fe» (p. xxxix). El proyecto liberal, que es el mío propio y el de Santoni, pero definitivamente no el de Sartre, es éticamente imposible. La sinceridad, en las desconcertantes palabras de Sartre, es un «fenómeno propio de la mala fe». Sólo una autenticidad seudoaristocrática es posible… para unos cuantos.

Sartre estaba equivocado. El proyecto burgués *es* bueno en términos generales y en general ha tenido éxito. De acuerdo con Sartre, el Otro, por ejemplo, la clase trabajadora, está «amenazado» por el capitalismo (la expresión es de Santoni, p. xxxvi). No lo creo. En primer lugar, ese Otro particular se ha vuelto burgués. Por otra parte, el resto del proletariado y los demás Otros, por ejemplo, las mujeres, se volvieron libres y prósperos, así como éticamente completos, dentro del capitalismo. La meta de una sociedad donde «cada quien afirma para sí mismo y promueve la libertad del Otro» (de nuevo Santoni) describe a la perfección lo que el capitalismo burgués ha logrado en los hechos mismos.

En el noveno libro de *El espíritu de las leyes,* capítulos 1-5, Judith Shklar señala: «Montesquieu atribuía a los ciudadanos [de Atenas] todas las virtudes comerciales […] frugalidad, prudencia, honestidad, precaución: he aquí los rasgos que definen el carácter comercial, y los que en particular necesita una república democrática».[24] Además de éstas, el comercio echa mano de las virtudes cardinales. Como concluyeron santo Tomás de Aquino y todos los teóricos de las virtudes hasta Adam Smith, las cuatro virtudes paganas, cívicas y «naturales» constituyen un inventario casi completo —tal vez el lado masculino de un inventario completo— incluso de las virtudes burguesas.

[1] Para lo que sigue, véase Kraaij, *Royal Palace,* 1997, pp. 10, 12, 14, 23, 42-47; Huisken, *Royal Palace,* 1996, pp. 22-23; Goossens, *Treasure Wrought,* 1996, pp. 16-17, 22, 28.

[2] Geyl, *Netherlands,* 1936, p. 540.

[3] Rosand, *Myths of Venice,* 2001, p. 97.

[4] Hoxby, *Mammon's Music,* 2002, p. 107.

[5] Eddy de Jongh, el primer especialista que hizo una lectura moral de la pintura como si se tratara de textos, ofrece algunas reflexiones generales en «Some Notes on Interpretation», 1991. En el mismo volumen, Eric Sluijter desarrolla una brillante crítica a la hipótesis didáctica.

[6] Fuchs, *Dutch Painting,* 1978.

[7] Temple, *Observations,* 1673, 4, p. 92.

[8] *Ibid*., p. 84.

[9] Huizinga, «Dutch Civilization», 1941, p. 20; Israel, *Dutch Republic,* 1995, p. 222.

[10] Huizinga, «Spirit of Netherlands», 1935, p. 31.

[11] Citado en Houser, «Virtue of Courage», 2002, p. 306.

[12] Cicerón, *De los deberes,* 44 a.C., 1.1.

[13] Justiniano, *Institutes,* 533 d.C., p. 1, sección 1.1.

[14] Los textos completos están disponibles en http://www.tech.mit.edu/Shakespeare/.

[15] Shaft esbury, *Characteristics,* 1713, vol. 4, p. 4. Compárese p. 8: «carácter honesto o moral».

[16] Por ejemplo, Shakespeare, *Otelo,* 1.3.283, 293, 382; y 2.1.198; 2.3.6, 125, 160, 230, 249, 309-315; 3.1.20-21, 38; 3.2.5; 3.3.105-107, 123, 130, 134, 158, 229, 247, 262, 380-389, 417, 438; 5.1.32; 5.2.79, 155, 161 *(Norton Shakespeare)*.

[17] Casey, *Pagan Virtue,* 1990, p. 83.

[18] Ruskin, *Stones of Venice,* 1851-1853, vol. 2, cap. 8, «The Ducal Palace», parágrafo 64, p. 328.

[19] Bellah, *Imagining Japan,* 2003, p. 42.

[20] Aron, *Memoirs,* 1983, p. 330.

[21] Santoni, *Bad Faith, Good Faith,* 1995, pp. xvi-xvii.

[22] Citado en Todorov, *Hope and Memory,* 2000, p. 35.

[23] Santoni, *Bad Faith, Good Faith,* 1995, p. 187.

[24] Shklar, «Montesquieu», 1990, p. 268.

QUINTA PARTE

El sistema de las siete virtudes

We crave an easy synthesis,
Information gathered, tested on our pulse,
Digested into truth.
A cogent whole, a simple knowing.
That's why I cannot understand
Why we left the church.

HELEN MCCLOSKEY,
en «A Discarded Route»

26. El sistema de las virtudes

> Los fines principales de los actos humanos son Dios, uno mismo y el prójimo, pues todo lo que obramos es por el bien de alguno de éstos.
>
> SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologia*

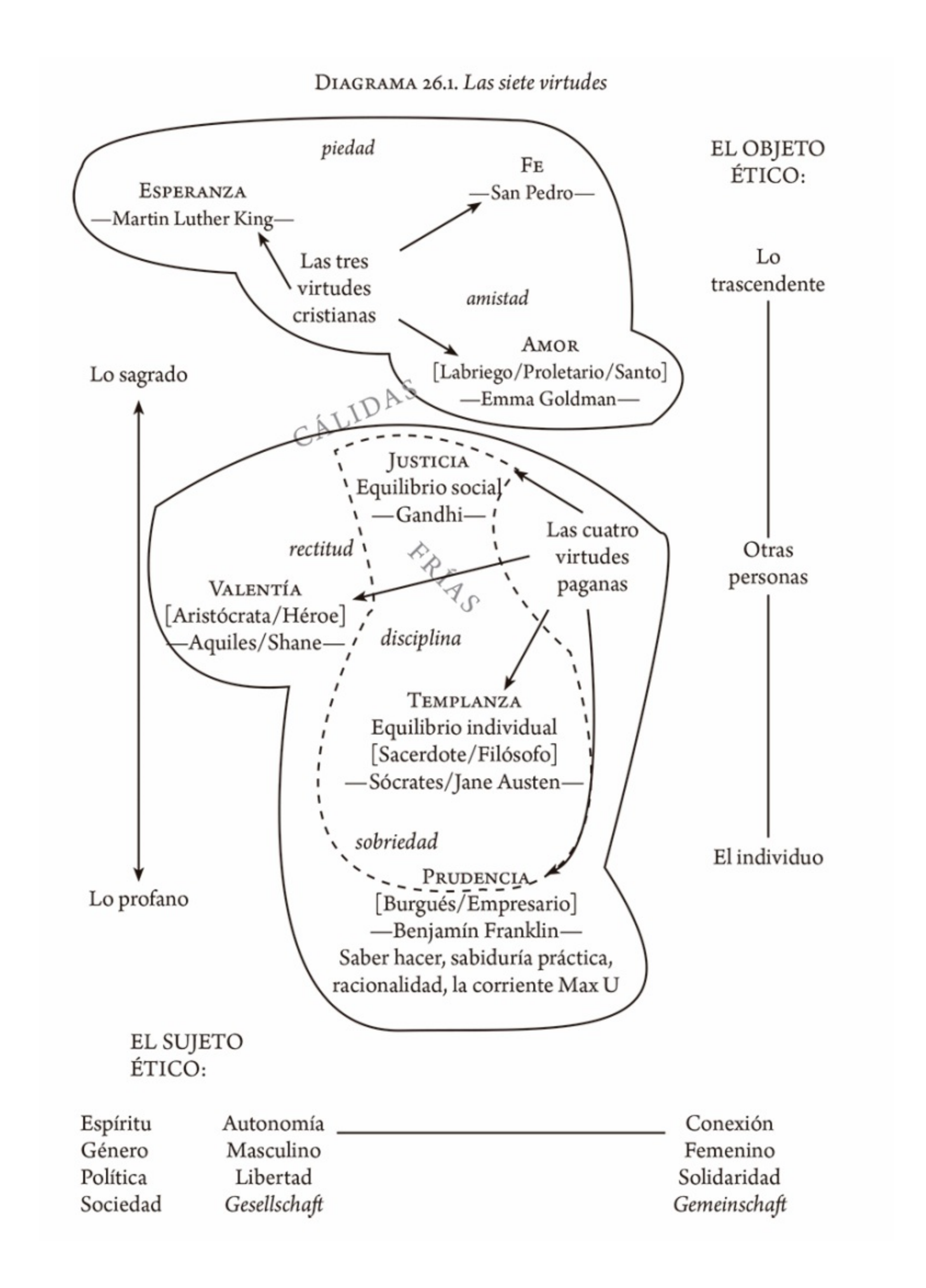
> Nuestra vida consiste en este logro de una relación pura entre nosotros y el universo vivo a nuestro alrededor. Es así como «salvo mi alma»… [Si concibes] el amor como lo supremo, como la única emoción por la que vale la pena vivir, entonces escribirás una novela inmoral. Pues… todas las emociones tienen como fin el logro de una relación viva.
>
> D. H. LAWRENCE, 1936

Por más de 2 500 años, Occidente ha descrito el «universo moral interior» en términos de las siete virtudes, incluyendo cientos de virtudes particulares, entre ellas las virtudes para una vida burguesa. En el espacio ético, el plano inferior corresponde al ámbito de lo Profano, donde mandan la prudencia y la templanza; el plano superior es el ámbito de lo Sagrado, del amor espiritual, la fe y la esperanza. Transitar del plano inferior al superior es transitar de virtudes de autodisciplina cuyo principal objeto es el Individuo, a través de virtudes altruistas cuyo objeto principal son los Otros (el amor por los seres humanos; la justicia), hasta llegar a las virtudes trascendentes cuyo objeto principal es Dios, la Física o la Nación. Así pues, este movimiento de lo inferior a lo superior constituye el eje de objetos éticos más y más vastos.[1]

Como dije, la fe y la esperanza, las virtudes trascendentes por definición, son también las virtudes verbales por definición. Las demás pueden expresarse a cabalidad en silencio. La prudencia y la justicia son calculadoras e intelectuales. Desde Platón y los autores que han escrito notas a pie de página sobre la obra de Platón, se las ha concebido como las virtudes más distintivas del ser humano. En una sociedad seducida por lo divino, la prudencia y la justicia pueden entenderse como dones o códigos que el Creador otorgó a la humanidad: «por esto entre las bestias no se ha hallado / La pareja que era digna de ti». En ambos casos, los animales eran «lerdos».

Sin embargo, por la gracia de Darwin, hoy vemos las virtudes calculadoras en las criaturas menos humanas: en las hormigas que en un acto de justicia se sacrifican por la reina, o en los dientes de león que con prudencia decoran las grietas en la banqueta. La terminología es figurativa, señalan los científicos, una atribución humana, no la manera de expresarlo de la propia Naturaleza. Pero eso es justo de lo que estamos hablando: las figuras humanas del lenguaje. En los pasados tres siglos, la historia natural nos ha

enseñado a comprender que el león en realidad nunca es «valiente», sólo prudente al evitar a los elefantes y justo al reconocer la jerarquía de la manada. La valentía y la templanza controlan las emociones y disciplinan la voluntad, y, por lo tanto, ahora caemos en la cuenta, son humanas. La fe, la esperanza y el amor proporcionan sobre todo fines para una vida *humana*. El resto de las virtudes son medios. La prudencia no es la racionalidad más elevada, otorgada por Dios, sino la estrategia menos desarrollada entre esos medios.



Próxima a los niveles inferior y medio, la triada templanza-justicia-prudencia es fría y clásica, lo que le ganó la simpatía de los teóricos de la burguesía, por ejemplo David Hume y Adam Smith. Las otras virtudes arriba y a ambos lados son cálidas y románticas, y florecieron en el siglo XIX. Hume llamaba virtudes «artificiales» a la templanza, la

justicia y la prudencia, todas ellas esenciales para la creación inteligente de cualquier tipo de comunidad. Fueron además del interés particular de los hombres que presenciaron o imaginaron con intensidad el derrumbe de las comunidades en el caos de la guerra religiosa, así como la ambición dinástica de jesuitas y presbíteros, Habsburgos, Borbones y Estuardos. Por ejemplo, tanto Hume como Smith vivieron durante el levantamiento jacobita de 1745, y lo hicieron con todo menos simpatía; no provenían de las tierras altas y ciertamente no eran católicos, eran más bien escoceses de las tierras bajas con tendencias deístas o ateístas que habían hecho las paces con los ingleses.

En el siglo XVIII, «entusiasmo» era una palabra ofensiva. Centremos nuestra discusión, coincidían la mayoría de los *philosophes* de Francia y Escocia, en las virtudes frías, dignificadas, esenciales y «artificiales». Hume usó las categorías y argumentos de Pufendorf al defender la ley natural en contra del caos intelectual y político de principios del siglo XVII. Las categorías se volvieron parte del clasicismo europeo en los siglos XVII y XVIII, como una reacción a los encantos retóricos del Renacimiento y a los excesos retóricos de la Reforma y la Contrarreforma.

El resto de las virtudes «naturales», la valentía, el amor, la esperanza y la fe, transmiten calidez y sentido a una comunidad creada con inteligencia. A veces demasiada calidez y sentido. Los partidarios escoceses de Hutcheson admitían el amor como benevolencia y la valentía como iniciativa, pero a una distancia considerable de sus principales preocupaciones. Es claro que no tenían paciencia para la esperanza y la fe, y Hume fue un feroz opositor a sus expresiones religiosas, «celibato, ayuno y demás virtudes monásticas». Transmitir calidez y sentido definitivamente no era lo que los escoceses de la Ilustración tenían en mente. Ése es un proyecto romántico, y ellos no eran románticos.

Que Adam Smith fue un pensador ético de las virtudes para una época comercial está bastante claro. A diferencia de Hume, que sólo lo logró de manera parcial, Smith escapó de la «prisión», como dice Hayek, de las categorías griegas *physei* (natural) y *thesei* (artificial), y puso especial énfasis en una tercera categoría, la interacción social, que no era ni natural como una roca, ni artificial como una pintura, sino una mano invisible.[2] De acuerdo con Hayek, el siglo XVIII tomó la tercera categoría del terrible Dr. Mandeville. Pero Smith la usó para apoyar, en vez de atacar, la ética convencional.

Hacia el final de su vida, Smith hizo muy explícitos los propósitos de su ética de las virtudes, en una sexta parte añadida a *La teoría de los sentimientos morales,* 31 años después de que se publicara por primera vez. La primera sección en esa nueva parte es un encomio al Hombre Prudente. La segunda es un análisis del amor en un círculo expansivo exocéntrico, desde el individuo hasta la nación. Ésta concluye con una crítica al impulso hacia algo más alto todavía, hacia la fe y la esperanza en lo trascendente, el mismo que tantos estragos había causado a la Escocia de sus abuelos:

> Pero la administración del gran sistema del universo, el cuidado de la felicidad universal de todos los seres racionales y sensibles, es la labor de Dios, no del hombre. Al ser humano le corresponde un distrito mucho más humilde, pero mucho más adecuado a la debilidad de sus poderes y la estrechez de su comprensión: el cuidado de su propia felicidad, de la de su familia, sus amigos, su país; y el estar ocupado en la contemplación del distrito más sublime nunca puede servir de excusa para que abandone el más modesto. […] La teoría más sublime del filósofo contemplativo no puede compensar la inobservancia del menor de los deberes activos.[3]

Uno puede escucharlo incluir al teólogo o a cualquier otro defensor de lo transcendente en la frase «filósofo contemplativo». Compárese con la «metafísica escolástica o teológica» de Hume.

A continuación, Smith se embarca en una última y álgida sección, la sección 3, «De la continencia», la virtud de virtudes en su libro. «Puede decirse que es perfectamente virtuoso el hombre que actúa conforme a las reglas de la perfecta prudencia, de la justicia estricta y de la correcta benevolencia [es decir, el amor].» Esto corresponde a tres de las siete virtudes: prudencia, justicia y amor. Mas, ¿qué sucede si ese hombre sabe que debe actuar así, pero es incapaz de lograrlo? «Si el conocimiento más perfecto no es apoyado por la continencia más perfecta, no siempre le permitirá cumplir con su deber.» «Es casi siempre difícil dominar ni siquiera por un momento el miedo extravagante y el odio frenético», por mencionar un tipo de pasión. Los antiguos llamaban al «control» sobre el miedo o la ira, «fortaleza, valentía y vigor espiritual», es decir, valentía. «En cuanto al apego a la comodidad, al placer, al aplauso y otras satisfacciones egoístas… sus reclamos continuos a menudo nos desvían.» Los antiguos llamaban al control sobre esto «templanza, decencia, modestia y moderación», es decir, templanza.[4]

En suma, en Smith hay cinco virtudes: prudencia, justicia, amor, valentía, templanza. La fe y la esperanza no tienen cabida.

Pero esto no funciona. Alasdair MacIntyre —su nombre y su lugar de nacimiento no son irrelevantes, como tampoco el comunismo de su juventud y el catolicismo de su adultez— sostiene que las virtudes artificiales y todas las naturales, incluyendo la fe y la esperanza, deben tomarse juntas:

> Las virtudes que el ser humano necesita para desarrollarse a partir de su condición animal inicial y llegar a ser un agente racional e independiente [esto es, prudencia, templanza y justicia], así como las virtudes que requiere para hacer frente a la vulnerabilidad y la discapacidad (tanto las de uno mismo [valentía, esperanza] como las de los demás [amor, fe]), pertenecen a un único conjunto de [siete] virtudes: las virtudes propias de los animales racionales y dependientes.[5]

Una vida plena requiere los tres conjuntos de virtudes. Los románticos lo comprendieron después del siglo XVIII. Los cristianos, antes.

En particular, la Prudencia Sola no es una vida que valga la pena vivir. Como señala Ellen Charry: «La satisfacción de formar parte de una realidad más vasta [en Tillich “el

coraje de pertenecer a”] que da a cada experiencia una finalidad más allá de su realización momentánea, protege al alma de las decepciones de la vida».[6] Después de todo, «Vosotros tenéis un fin / Y todos hemos de morir».

Se trata asimismo de una indiscutible verdad secular. Disfrute el juego de las Medias Blancas de Chicago, de principio a fin, en el presente: el juego de pelota, el espectáculo, los cacahuates, las palomitas de maíz, en la región inferior de la prudencia, simple y llana utilidad. Viva como un hijo de la Naturaleza, no como su bastardo. Pero disfrute además la alegría que le produce a su pequeño hijo estar ahí con su padre, en la región intermedia del Amor. Y en las regiones más elevadas haga suyo el gozo de «formar parte de una realidad más vasta», trátese del beisbol o una paternidad nacionalista o la tradición democrática.

Las siete virtudes en el diagrama 26.1 iluminan otros sistemas éticos. Por ejemplo, William Schweiker cita con beneplácito la caracterización que Tzvetan Todorov hace de los humanistas, convencido de que la «libertad existe y es valiosa, pero al mismo tiempo… [con un aprecio por] el beneficio de valores compartidos [por ejemplo, la esperanza y la fe], la vida con los demás [por ejemplo, el amor y la justicia], y un individuo que es tenido como responsable de sus actos [mostrando templanza, prudencia y valentía moral]».[7]

El filósofo Harry Frankfurt parte de la definición tradicional de «virtud» como «altruismo», confinada a la región intermedia en el diagrama 26.1. Como mencioné, el objeto ético en el plano inferior es el individuo, y en el superior lo trascendente; en medio, el objeto de la ética son las demás personas. Al igual que Susan Wolf a propósito de sus repulsivos santos morales, Frankfurt emplea términos como «moralidad», «principios morales» y «filosofía moral», como si en ellos no estuvieran comprendidos ya sea el individuo o lo trascendente como objetos de la acción ética.

Aparentemente, esta definición es una convención dentro la filosofía ética dominante, basada en Kant. «La moralidad tiene que ver, principalmente, con cómo nuestras actitudes y acciones —escribe Frankfurt— deben tener en cuenta las necesidades, deseos y derechos de los demás.»[8] Bueno, no desde la perspectiva de Aristóteles o los demás pensadores dentro de la ética de las virtudes. Entre ellos, la moralidad tiene que ver con la vida buena para el ser humano, lo cual demanda una actitud prudente y templada respecto a uno mismo, así como fe, esperanza y un amor superior respecto a lo trascendente. Requiere además justicia, valentía y amor inferior en nombre de otras personas; los escoceses lo llamaban «benevolencia». De ahí el *ethos*, el carácter. Como dije, Robinson Crusoe en su isla tuvo una vida ética buena o mala, incluso antes de Viernes. De ahí la ética de las virtudes.

Sin embargo, al final Frankfurt llega a esta misma idea y concluye que el amor debe

poseer un objeto trascendente a fin de que la vida humana tenga sentido. «Una persona puede legítimamente consagrarse a ideales —estéticos, culturales o religiosos— cuya autoridad para ella es independiente de las premisas de las que característicamente se ocupan los principios morales; y puede perseguir estos ideales no morales sin tener en cuenta en absoluto sus intereses personales.»[9] El ideal de lo trascendente, sea Dios o el béisbol, es independiente del altruismo. Lo trascendente se *define* como algo «no moral», es decir, sin consideración por el interés personal de la prudencia y la templanza. Lo que Frankfurt está diciendo es que lo trascendente, y en particular una noción del Amor que comprende lo que los cristianos llamarían ágape, es necesario para una vida plenamente humana. De este modo, la ética de la Ilustración es sacralizada.

Frankfurt pudo haber llegado a la misma conclusión sin tantos rodeos vía la ética de las virtudes. «Lo que nos preocupa, lo que es importante para nosotros, y lo que amamos» le da sentido a la vida, afirma. Pero tales cosas, opino, *son* la fe, la esperanza y la caridad.[10] Me imagino que Frankfurt está bien consciente de ello, y que está esgrimiendo un ingenioso argumento necesario en un rincón del mundo académico dominado por Kant. Comparte con Wolf y muchos otros filósofos modernos la tarea de trepar y salir del agujero racionalista que Kant cavó con tanta diligencia.

En este caso, Frankfurt parece estar presentando una *reductio ad absurdum,* a fin de mostrar que la ética kantiana, o para tal caso el utilitarismo, no ofrece una explicación coherente de la vida ética. De hecho, lo que está diciendo Frankfurt es que la vida ética no puede reducirse a fórmulas que permitan que usted tome una decisión ante cualquier dilema ético, fórmulas válidas para cualquier criatura racional como tal. Por el contrario, «nos exige comprender qué es aquello que realmente nos importa».[11] Depende del *ethos*, de ágape y *philia,* del carácter, de los sentimientos morales, de una antropología o psicología filosófica, de mi condición particular como mujer en Chicago en cierto momento, con amores, fes y esperanzas concretas. Como dice Philippa Foot, Kant se equivocó en no darse cuenta de que «la evaluación de la acción humana depende [...] de rasgos esenciales de la vida específicamente humana».[12]

De hecho, como señalé, el programa kantiano se contradice a sí mismo, algo que entre los kantianos constituye el peor de los pecados. El carácter en quienes nos preocupamos, preocupación negada por el racionalismo puro, es lo que hace moralista a un kantiano; o, si a esas vamos, lo que hace moralista a un utilitarista, siempre y cuando logre trascender su hedonismo por los helados. Debe querer ser bueno. Le debe importar lo que Frankfurt llama «ideales», y lo que yo y muchos otros en la tradición ética de Occidente llamamos lo «trascendente». Sólo entonces usted sentirá interés por seguir, por ejemplo, el imperativo categórico o por la verdadera felicidad de toda la gente en su interacción con los demás. El «yo construido» del que habla el psicólogo social Timothy Wilson, el yo que hace teorías éticas, en realidad *desea* trabajar con el «inconsciente

adaptativo» que tiene un comportamiento ético. Ser bueno, de acuerdo con Frankfurt y yo misma, es una consecuencia de «lo que consideramos importante para nosotros», no algo que en sí mismo se deriva de máximas kantianas o utilitaristas.[13]

A ambos costados, el diagrama muestra el género de las virtudes, masculino y femenino según los relatos convencionales. Se supone, de manera convencional, que las mujeres piensan el mundo desde la perspectiva del amor, al lado derecho, o desde la perspectiva de los vicios que le corresponden, por ejemplo, la envidia o los celos. Se supone que los hombres piensan el mundo desde la perspectiva de la valentía, al lado izquierdo, o la cobardía, la presunción, el narcisismo y demás.

Otro nombre para el lado derecho en el diagrama es «conexión»; y para el izquierdo, «autonomía». Knight creía que incluso los deseos ordinarios podían reducirse «en una medida increíblemente amplia al deseo de asemejarse a otra persona, y al deseo de ser diferente».[14] Tillich los llamaba «participación» e «individualización», y pensaba que existe un «coraje de pertenecer a», es decir, de participar. Michael Ignatiefflamaba a un lado «conexión y enraizamiento», y al otro «libertad»: «Una posible contradicción […] surge entre nuestra necesidad de solidaridad social y nuestra necesidad de libertad». Tenemos derechos, lo que es bueno, que nos permiten completar nuestros proyectos asociados, al lado izquierdo, con la esperanza y la valentía, y regulados por la justicia. Pero necesitamos además, señala Ignatieff, «amor, respeto, honor, dignidad, solidaridad con los demás», aspectos situados al otro lado, arriba a la derecha, y que la ley no puede forzar.[15] Ello explica la terminología de Hume y su contraste entre virtudes «naturales» y las que la ley obliga o «artificiales».

Más allá de si los hombres en general pertenecen realmente al lado izquierdo, autónomo, no cabe duda de que los filósofos morales del siglo XVIII, no escoceses y no afines a la ética de las virtudes, es ahí adonde pertenecían. Por ejemplo, kantianos y benthamitas son justo eso: hombres que discuten problemas éticos sin tomar en cuenta la conexión; hombres ferozmente autónomos, adultos siempre en su plenitud, seres racionales jamás dependientes. O eso creían ellos. Son, como dicen las feministas con irritación y sorna, «seres separativos».

La tercera opción dentro de la filosofía ética de los siglos XVII y XVIII, el contractualismo, suele asociarse asimismo con el género masculino. Un «contrato» como el de Hobbes, Locke o Rousseau no es la imagen con la que las mujeres normalmente asocien su vida. Son más bien el amor, el cuidado, los lazos afectivos, «una visión del individuo como ser relacional».[16] De hecho, las mujeres se encuentran rodeadas de niños, familiares, amigas, maridos y amantes a los que tienen que cuidar. Al parecer los hombres consideran estas conexiones como algo opcional, un asunto absolutamente contractual, incluso las relaciones de intercambio. Por ejemplo, Marcel Mauss, eminente

antropólogo de principios del siglo XX, pedía a la gente que pensara los obsequios también como una especie de intercambio.

Feministas como Carol Gilligan y Virginia Held se resisten. En la misma línea, Annette Baier observa que no todos los filósofos varones de la ética toman partido por la autonomía. Al respecto le otorga una calificación aprobatoria a Aristóteles (conexión en la *polis*), Marx (el concepto de clase), Mill (simpatía progresiva) y MacIntyre (animales y prácticas racionales y dependientes), y luego estudia a Hume en detalle desde la perspectiva femenina, vinculante. Sostiene que Hume es «asombrosamente femenino» al enfatizar el papel de la simpatía (en oposición a la ley superior), la presencia de otros para compartir experiencias con ellos y el amor de los niños como ejemplos para la teoría ética. Baier percibe además en Hume un énfasis en «la inescapable vulnerabilidad mutua y el inescapable enriquecimiento mutuo… [de] las condiciones humanas… [que] reducen la autonomía ni siquiera a un ideal».[17]

Un socialista como Paul Tillich habría considerado las virtudes del lado derecho, el amor, la justicia y la fe, como encomiablemente anticapitalistas, en contraste con el empuje de la valentía y la esperanza, del lado izquierdo. Después de todo, el capitalismo es el sistema que sustenta la virtud de la iniciativa, y eso son las virtudes del lado izquierdo; si bien he subrayado que en realidad incluso el capitalismo depende también del lado derecho, amoroso. Tillich y otros habrían discrepado con el hecho de colocar la valentía únicamente del lado izquierdo, masculino.[18]

La filósofa y economista feminista Julie Nelson argüiría que cualquier ordenación posee el riesgo de privilegiar un lado sobre el otro. He mencionado por qué pienso que todas las virtudes tienen cabida en una verdadera vida ética. Por lo tanto, al colocar la fe y la esperanza en la parte más alta no quiero decir que sean superiores a la prudencia o la templanza, o que el amor supera a la valentía todo el tiempo. Nelson emplearía versiones positivas y negativas de cada virtud para desmantelar la geometría de un pensamiento «arriba», superior a uno abajo, o de uno siniestro a la «izquierda».[19] Así, el amor a los demás puede ser negativo cuando es sólo amor a los demás, sin suficiente amor personal: abnegación, el pecado femenino.[20] O podría usarse la idea aristotélica de un justo medio que rompe la diferencia entre exceso y carencia.

Por lo demás, es claro que la disposición de las virtudes en el diagrama 26.1 corresponde a una convención mítica, no a la verdad de Dios y ni siquiera a la de la ciencia. Así pues, arriba y a la derecha pertenece al pasado, abajo a la izquierda al futuro. Bueno… tal vez. Cuatro de las virtudes en versalitas son las virtudes por antonomasia de las míticamente antiguas clases sociales: guerrero (valentía, intrepidez), campesino (amor, lealtad), comerciante (prudencia, saber hacer) y sacerdote/brahmán (templanza, sabiduría). Más convenciones míticas. Pero así es como hablamos.

No hay una razón por la que el número de pecados deba equivaler al número de virtudes, aunque claro en la tradición occidental, gracias al papa Gregorio, son también siete y capitales. Éstos son lujuria, gula, avaricia, ira, envidia, pereza —esto es, acedia, del griego, pereza espiritual, desesperanza; sustituyó a la «tristeza» en el siglo XVII— y, por encima de todos, soberbia. Es posible parearlos por clase social. La soberbia sería el pecado distintivo del rico, por ejemplo, la mujer de Florida envuelta en su *mink* que en 2004, aferrada a su marido, dijo en la televisión a propósito de los pobres: « *Nosotros* no somos *perdedores*». La acedia es el pecado que corresponde al pobre e inútil. La avaricia y la gula son, de nuevo, pecados del rico, y la envidia y la ira del pobre, pareados de manera similar. Y la lujuria, tras la Caída, es ubicua.

Como argumenté, el pecado o vicio es una considerable falta de una o más virtudes, de modo que a las siete virtudes corresponden siete carencias: imprudencia, injusticia, intemperancia, etc. Empero, como señala Hursthouse: «Aun cuando considero que nuestra lista de las virtudes comúnmente aceptadas es demasiado sucinta, nuestra lista de vicios es notable —y provechosamente— larga».[21] De acuerdo con Hursthouse, la lista excede con mucho el número de reglas que los kantianos creen que podrían proponerse a fin de resumir las ideas éticas. La lista de vicios revela el modo como de verdad razonamos éticamente. Llamamos a la gente con insultos. Hursthouse pone como ejemplo «irresponsable, inútil, ocioso, desconsiderado, poco solidario, rudo, intolerante, indiscreto, descuidado, timorato, pusilánime, débil, hipócrita, autocomplaciente, materialista, codicioso, miope… etcétera, etcétera».

Tome su *Roget's International Thesaurus*, la tercera edición de 1962, por ejemplo. Por sí sola, la entrada para virtud (categoría número 978) ocupa más o menos la mitad de una columna de palabras. Los dos opuestos que le siguen, vicio (979) y maldad (980), ocupan dos columnas completas. Ascetismo (989), templanza (990), ayuno (993) y sobriedad (995) caben fácilmente en unas dos columnas, intercaladas con siete columnas y media para falta de moderación, gula y embriaguez (esta última suma por sí sola cinco columnas y media). Respeto (962) tiene una columna de palabras, seguida de dos columnas y media para falta de respeto, desprecio y ridículo. Las dos columnas para valentía (891) están rodeadas por angustia, miedo, cobardía (888-889) y precipitación, con un total de seis columnas y media. Reduzca a la mitad las seis y media columnas, en apego al hábito de Roget de alternar contrarios, e incluso así siguen siendo 3.25 pusilánimes vicios para cada dos virtudes asociadas con la valentía.

La riqueza de nuestro vocabulario ofensivo proviene de los relatos e imágenes que subyacen al pensamiento ético. Basta recordar a Billy en el jardín de niños negándose a cooperar con amor y justicia, para convertirlo en nuestro modelo de lo que es la ausencia de tales cualidades. Judas Iscariote pasa a ser nuestro modelo de la falta de templanza y la falta fe.

Si hay siete virtudes y si la ausencia de cualquier combinación constituye un vicio, entonces las matemáticas combinatorias indican que habría… déjenme ver, siete combinaciones de elementos seleccionados de seis en seis, más siete combinaciones de elementos seleccionados de cinco en cinco, más siete combinaciones de elementos seleccionados de cuatro en cuatro… exactamente 126 vicios. Estoy bromeando. Ya en serio, no existe ninguna garantía de que todas las lenguas cuenten con una palabra para cualquier posible defecto, por ejemplo, una falta de fe, justicia y prudencia en la presencia de las otras cuatro virtudes, amor, esperanza, valentía y templanza. Un hombre así no tendría raíces o identidad, no respetaría a la gente y ni siquiera sus derechos, y sería descuidado y poco calculador. Sin embargo, sería afectuoso, tendría fuertes esperanzas en lo que apenas se asoma, sería valiente ante los miedos presentes, y modesto en sus necesidades. No precisamente un Mr. Micawber. En cambio, retrata a la perfección a Willy Loman, el personaje de Arthur Miller. La obra nos permite, pues, reflexionar acerca de este vicio no categorizado.

Detrás de este método de reflexión yace una biblioteca de doctrinas filosóficas, una razón para tomarse en serio este septeto en particular. Lo que hicieron Platón, Aristóteles, Cicerón, santo Tomás y, hasta el final, antes de Kant, Adam Smith, así como los hombres y las mujeres que hoy exploran la ética de las virtudes, no fue simplemente copiarse entre sí. Construyeron sobre el pensamiento del otro un modelo de análisis.

En la línea de Gary Watson y Neera Badhwar, Hursthouse sostiene: «Creemos que las virtudes forman una especie de unidad».[22] Dicho en términos económicos, cada virtud es un complemento de las otras. O para ponerlo en términos estadísticos, no son independientes. Es decir, nos alarma cuando un hombre malo parece comportarse bien, y tendemos a poner en duda el hecho de que en tal ocasión en efecto se comportó bien. Y esperamos que los hombres buenos nunca se comporten mal. Así, a los académicos nos sorprende cuando un «buen» economista se comporta mal en otros ámbitos, por ejemplo, un premio Nobel de la Universidad de Chicago que se expresa con una homofobia virulenta. Al menos nos sorprende un poco.

[1] Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae,* aproximadamente 1270, Ia, Iae, q. 96, art. 3. Véase asimismo q. 54, art. 2, citado en Lisska, *Aquina's Theory,* 1996, p. 285.

[2] Al respecto véase Rudi Keller, *On Language Change,* 1990, por ejemplo, p. 46.

[3] Smith, *La teoría de los sentimientos morales,* 2004, p. 412.

[4] *Ibid.*, pp. 415-416. En una sección anterior ofrece una confusa discusión donde analiza la prudencia como templanza más sabiduría, *sophia*. Sin embargo, en el pasaje que aquí cito se adhiere a las divisiones de santo Tomás.

[5] MacIntyre, *Animales racionales y dependientes,* 2001, p. 19 (edición original 1999); compárese pp. 165-166.

[6] Charry, «Happiness», 2004, p. 28.

[7] Schweiker, *Theological Ethics*, 2004.

[8] Frankfurt, *Las razones del amor,* 2004, p. 18.

[9] *Ibid.*, p. 19-20.

[10] *Ibid.*, p. 23.

[11] *Ibid.*, p. 42.

[12] Foot, *Natural Goodness,* 2001, p. 14.

[13] La frase de Frankfurt aparece en *Las razones del amor,* p. 57.

[14] Knight, «Ethics and the Economic», 1992, en Knight, *Ethics of Competition,* 1935, p. 2.

[15] Ignatieff, *Needs of Strangers,* 1984, pp. 17, 15.

[16] Held, *Feminist Morality,* 1993, p. 62.

[17] Baier, *Moral Prejudices,* 1994, pp. 53, 62-63.

[18] Tillich, *Courage to Be,* 1952, pp. 86-96.

[19] Nelson, *Feminism, Objectivity,* 1996, pp. 10-19, 28-34, 45.

[20] *Ibid.*, p. 136.

[21] Hursthouse, *Virtue Ethics,* 1999, p. 41.

[22] *Ibid.*, p. 155.

27. ¿Una psicología filosófica?

Si las siete virtudes son un buen lugar común para empezar una psicología filosófica, entonces cabría esperar que figuren en la obra de los psicólogos. Así es.

Recientemente, Christopher Peterson y Martin E. P. Seligman editaron y en gran parte escribieron un libro titulado *Character Strenghts and Virtues: A Handbook and Classification* (2004), publicado bajo los auspicios de la Asociación Psicológica Estadunidense. Esta sensacional obra ofrece un fundamento empírico para las siete virtudes, al menos dentro de la tradición europea en la que éstas fueron teorizadas. Como dice el filósofo Peter Danielson en otro contexto, el libro busca el «genoma ético».[1] En 644 páginas de gran formato y con 2 300 citas sobre literatura técnica en psicología clínica y social, y campos afines, los 40 redactores de los capítulos (reescritos después por los propios Peterson y Seligman) presentan un «manual de los tipos de cordura», es decir, la «psicología positiva» de gente saludable. El estudio de la cordura es una idea por la que son especialmente conocidos los psicólogos en el consejo del Instituto Valores en Acción de la Fundación Mayerson —la cual patrocinó el volumen—, por ejemplo, Mihaly Csikszentmihalyi y Howard Gardner.

Peterson, Seligman *et al.* identifican 24 «fortalezas de carácter» con base en 10 criterios. De esas 24 fortalezas, más o menos la mitad satisface los 10 criterios. La columna izquierda de la figura 27.1 enuncia los 10 criterios, a primera vista todos son reflexiones útiles sobre las virtudes. Empero, si fueran meras especulaciones, el ejercicio sería mucho menos interesante. En realidad, los autores se toman en serio la correspondencia entre los criterios y la literatura psicológica, cuantitativa y cualitativa. Dicho de otro modo, las 24 fortalezas de carácter no son simples aseveraciones, sino hallazgos que resumen una enorme cantidad de literatura científica.

Las 24 especies de fortaleza están agrupadas dentro de géneros más amplios: valentía, humanidad, justicia y demás; es decir, justamente las «virtudes… las características fundamentales tan apreciadas por filósofos y pensadores religiosos».[2] De acuerdo con los autores, éstas suman seis en vez de siete, aunque ello se debe sobre todo a que reúnen esperanza y fe en una sola virtud llamada trascendencia, esto es, «fortalezas que forjan vínculos con el vasto universo y aportan sentido».[3] Cinco de estas seis virtudes «superiores» descansan sobre las siete virtudes clásicas: trascendencia (es decir, fe y esperanza), valentía, humanidad (es decir, amor, incluido en esta clasificación

como una «fortaleza de carácter» dentro de lo que los autores consideran es una virtud más amplia), justicia, templanza.

FIGURA 27.1. *Diez criterios para 24 fortalezas de carácter*

Contribuye a una vida buena, por ejemplo:	1. Curiosidad, 12. Inteligencia social
Es apreciada por derecho propio,	8. Integridad, 17. Humildad
No minimiza a las demás personas,	11. Amabilidad, 22. Esperanza, 5. Perspectiva
No tiene una fortaleza opuesta *admirable*,	7. Persistencia, 20. Apreciación de la belleza y excelencia, 21. Gratitud
Puede ser evaluada (es decir, observada),	9. Vitalidad, 14. Imparcialidad, 15. Liderazgo, 7. Persistencia
Está personificada en modelos humanos,	10. Amor, 24. Espiritualidad, 1. Creatividad
A veces se manifiesta en niños prodigio,	4. Deseo de aprender, 19. Autorregulación
A veces se manifiesta en una ausencia absoluta,	23. Buen humor, 3. Mentalidad abierta, 6. Bravura
Y se apoya en instituciones humanas,	16. Perdón y misericordia, 13. Ciudadanía

FUENTE: Peterson y Seligman, *Character Strenghts and Virtues,* 2004, pp. 29-30, entre muchas otras.

Lo único que no cuadra es su género de sabiduría y conocimiento, el cual *no* corresponde a la prudencia entendida como sabiduría práctica, la *phronēsis* de Aristóteles, sino a las fortalezas *intelectuales* de carácter, a saber, creatividad, curiosidad, mentalidad abierta, deseo de aprender y perspectiva. Éstas son fortalezas deseables, sin duda. Empero, en las definiciones clásicas no serían virtudes, sino simples aptitudes éticamente neutrales; tal como poseer un alto porcentaje de músculos de contracción rápida, los idóneos para correr una milla de récord. O serían una subespecie de la prudencia, no un género que la sustituye. O tal vez serían una subespecie del deseo de aprender o del anhelo de tocar lo trascendente en el arte y la ciencia. De hecho, santo Tomás de Aquino no creía que fuera correcto clasificar tales «hábitos», como él los llama, bajo la categoría de virtudes.[4]

Los psicólogos colocan, en cambio, su versión de lo que llaman «prudencia» bajo la virtud cardinal de la templanza, y ciñen su definición al acto de «tener cuidado con nuestras elecciones; no correr riesgos». Esto corresponde a un pequeño aspecto del amplio concepto tradicional de prudencia, o el de santo Tomás o Adam Smith, y sin duda concuerda de manera más natural con el ámbito de la templanza. Es la virtud de la cautela oportuna. Los psicólogos tienden a identificar algo como el acto de «no correr riesgos» con lo que ellos llaman el «control de los impulsos», que es bastante sencillo de medir en experimentos y cuestionarios, y puede hallarse incluso en una parte del cerebro. El redactor del capítulo explícitamente dedicado a la prudencia, Nick Haslam, dedica dos páginas a lamentar semejante reducción.

Sin embargo, en las definiciones clásicas es la templanza, no la prudencia, la virtud que controla los impulsos. Haslam (revisado por Peterson y Seligman) afirma sin más que «Aristóteles no […] equipara *phronēsis* con […] el control de los impulsos», lo que es correcto. Aristóteles, Platón y el resto tenían otra palabra para el autocontrol, *sophrosynē* (de *sophron,* «sobrio»), que Cicerón tradujo como *temperantia*.[5] En las definiciones clásicas, la prudencia es intelectual y calculadora, como la justicia, y no una virtud que controla las emociones, como la templanza y la valentía. La prudencia pertenece a las virtudes intelectuales, no a la templanza, y de hecho podría decirse, como lo han hecho todos desde Platón hasta Adam Smith, que es la principal de las virtudes intelectuales.

Tras criticar a los psicólogos Peterson y Seligman sobre este asunto, debo admitir la gran verdad que subyace a su trabajo: emoción e intelecto están entrelazados, no siempre para ser diferenciados (el libro contiene cuatro citas de Antonio Damasio sobre el tema; aunque ninguna de Martha Nussbaum). Pero eso es precisamente por lo que, como afirma el equipo de psicólogos y también Aristóteles, santo Tomás de Aquino, Adam Smith, Martha Nussbaum y Deirdre McCloskey, las virtudes conforman un sistema coherente, y no nada más una lista intercambiable de cosas buenas de las que quizá querrá asirse.

La definición de santo Tomás de Aquino, por ejemplo, es que la prudencia es «toda virtud que obre el bien en consideración de la razón».[6] La prudencia se ocupa «rectamente de los medios conducentes al fin». Es «la razón que delibera, juzga y decreta correctamente». Sin prudencia «no puede darse virtud moral alguna».[7] En suma, entendida como conocimiento práctico, la prudencia figura en el ejercicio de *cualquier* virtud. No debe ser catalogada como un aspecto menor de la templanza.

Coincido con Peterson, Seligman y sus colaboradores, en que la clasificación exacta de las fortalezas dentro de las virtudes generales no tiene mayor importancia para su proyecto, puesto que su trabajo empírico se desenvuelve siempre al nivel de «fortalezas» o al nivel incluso más modesto de «aspectos situacionales». Sin embargo, la clasificación *tiene* importancia para mi propio proyecto, a saber, el modo como las virtudes clásicas descansan sobre el capitalismo. Me parece que en este caso el equipo erró su clasificación, sobre todo porque no analizó con suficiente detenimiento el significado que tiene la «prudencia», en contraste con la «sabiduría» y la «templanza», dentro de la historia ética de Occidente. Esto no es ningún pecado grave en un espléndido proyecto. A fin de cuentas, incluso un equipo bien organizado de más de 40 personas no puede resolverlo todo, y merece una felicitación por su justo y prudente gesto hacia la historia de la ética.

Una arista del problema, en mi opinión, es que los autores confunden *phronēsis*, sabiduría práctica, con *sophia*, sabiduría teórica. Ésta es al menos la manera como

Aristóteles comúnmente usaba *sophia,* como un conocimiento supremo y científico. De acuerdo con Liddell y Scott, en un principio *sophia* ciertamente designaba «habilidad» o incluso «sabiduría práctica». Podría contrastarse en cambio *phronēsis* con *episteme,* el término común en griego para conocimiento.[8] En cualquier caso, la *phronēsis* se ve devaluada por el prestigio de la Teoría. Como señalé, santo Tomás de Aquino no pensaba que la sabiduría teórica, *speculativus,* fuera en absoluto una virtud, sino un don del Espíritu Santo, don que él poseía en un grado excelso. Por ejemplo, distinguía entre el «conocimiento» teórico de la castidad, quizás el que un filósofo puede tener, y el conocimiento prudencial «innato» que una persona de verdad casta posee en su vida.[9]

Es revelador que la definición de sabiduría que aparece en el segundo capítulo del libro de Peterson y Seligman, «Universal Virtue? Lessons from History», redactado por Katherine Dahlsgaard, dependa de una fuente alemana, a saber, algunos investigadores del Instituto Max Planck en Berlín. Es «revelador» porque, recuérdese, todas las lenguas germanas, con excepción del inglés, tienen dificultades para traducir el latín *prudentia* = *phronēsis* en griego. Los investigadores berlineses del Max Planck definen la sabiduría como «buen juicio y buen consejo sobre asuntos relevantes pero inciertos de la vida».[10] Perfecto. Pero eso es justo la *phronēsis*, o la *prudentia* práctica en latín, no la sabiduría germánica o *Weisheit*, que mezcla teoría y práctica. La palabra neerlandesa para filosofía es *wijsbegeerte*, deseo de saber, una calca del sentido literal griego, *philo-sophia,* «amor por la sabiduría teórica». La «prudencia» inglesa, francesa, latina no es la *sophia* teórica de Aristóteles, traducida por Cicerón como *scientia* y *sapientia*. *Phronēsis* / *prudentia* / prudencia es un conocimiento de medios, no de fines, buen juicio en asuntos prácticos, no dominar un sinfín de teorías.

El capítulo a cargo de Dahlsgaard cita al psicólogo de Yale R. J. Sternberg (1998), otro eminente miembro en el consejo del Instituto Valores en Acción. Sternberg dice lo siguiente acerca de uno de sus tres tipos de inteligencia: la sabiduría «interviene cuando la inteligencia práctica se usa para… [alcanzar] un equilibrio entre diversos intereses personales […] y los intereses de otros».[11] En sentido estricto, Sternberg no habla aquí de *scientia* o *sapientia,* sino de *prudentia* mezclada con *justitia*. Nótese que incluso emplea la expresión que traduce la *phronēsis* aristotélica: «sabiduría práctica».

Así, el libro de Peterson y Seligman de manera repetida elide sabiduría teórica y prudencia práctica. El capítulo redactado por Haslam sobre la prudencia a veces logra un mejor resultado, pues es claro que se tomó la molestia de leer a Aristóteles, aunque quizá no a santo Tomás. Pero incluso Haslam se enreda con *sophia*, tal vez porque tuvo que cargar con la definición demasiado general del grupo: «Sabiduría».[12]

En el otro extremo de la palabra «prudencia», como dije, el grupo confundió la prudencia con la templanza. En particular, Haslam parece enfrascarse con ello de manera honesta. La confusión es importante porque la mayoría de las mediciones psicológicas de

la prudencia la mezclan con otras virtudes. Por ejemplo, el modelo de rasgos de personalidad basado en cinco factores que desarrollan Costa y McCrae establece que la «escrupulosidad» es un rasgo de primer orden. Ésta comprende facetas tradicionalmente asociadas con la prudencia, por ejemplo, «competencia, orden y deliberación», aunque luego también con la justicia («sentido del deber»), la esperanza («esfuerzo dirigido») y la templanza («autodisciplina»).[13]

El propio Haslam afirma que la «prudencia presupone por lo tanto un equilibrio y una armonía […] que juega un papel mediador, […] asegurando que la esperanza sea *templada* por el realismo».[14] Esto es templanza, no prudencia. O más bien, como lo sugiere su inconsciente uso de la palabra «templada», es una amalgama de conocimiento pragmático para planear y determinación para echar a andar el plan. El primero es prudencia, la segunda templanza. Haslam habla de los «componentes de la prudencia que tienen que ver con el equilibrio», pero de inmediato admite que éstos «caen dentro del concepto aristotélico de moderación»; *sophrosynē* es la palabra que Aristóteles usaba para esa virtud, y *to metron,* el medio [de oro] para el método correspondiente.

La tradición ética occidental, en suma, reorganizaría bajo categorías distintas algunas de las fortalezas de carácter en el análisis de los psicólogos. En particular, colocaría bajo la *virtud* de la prudencia algunas de las fortalezas comprendidas dentro de la categoría «sabiduría o conocimiento», entre ellas la mentalidad abierta, el deseo de aprender y la perspectiva, y lo mismo haría con las fortalezas «inteligencia social» y «liderazgo», comprendidas respectivamente en las categorías de «humanidad» y «justicia». Cambiaría el nombre de la categoría «prudencia» por «precaución» o «control de los impulsos», y la colocaría dentro de la «templanza», adonde al parecer pertenece.

No importa. Lo que en cualquier caso llama la atención es que un grupo de psicólogos clínicos y sociales modernos que echa mano de amplios testimonios occidentales, haya confirmado en general lo que Ur-occidentales como Aristóteles y en especial santo Tomás comprendieron por otras vías: que las virtudes entre nosotros los occidentales (al menos) suman estas siete virtudes específicas, y que las mismas funcionan como un sistema en lo mejor de nuestra vida y en lo mejor de nuestras comunidades.

El filósofo John M. Doris ha puesto en entredicho sistemas como éste, asociados con lo que él llama la teoría del «globalismo», esto es, la idea de que la gente «posee» un carácter, «rasgos bien definidos o estructuras de personalidad integradas en términos valorativos».[15] La psicología experimental nos ofrece un formidable número de testimonios, señala Doris, de que en realidad las personas son altamente sensibles a situaciones concretas; por ejemplo, un ucraniano ordinario puede transformarse con relativa sencillez en un guardia en un campo de exterminio. Observa asimismo que las sociedades no occidentales, por ejemplo, la japonesa, «interpretan la conducta más en

términos de situación y mucho menos en términos de disposiciones personales, en comparación con el estándar occidental».[16] El libro de Doris constituye un modelo de psicología filosófica incluso más completo, si es posible imaginar tal cosa, que el de Peterson y Seligman, al menos por persona. Sin embargo, al final reconoce que los relatos éticos de nuestra cultura, así como nuestras nociones de valentía y fe, son importantes para el juicio ético. Doris piensa que ser realista acerca de nuestros relatos y nuestras nociones, advirtiendo cuán frágil y específicamente occidental es la noción de carácter, «atenuando» nuestras virtudes, nos hará mejores.[17] Puede ser. En cualquier caso, una psicología filosófica es una forma de averiguarlo.

[1] Danielson, conversación personal, enero de 2005. En la Universidad de Columbia Británica, Danielson está a cargo de una fascinante investigación acerca de lo que la gente realmente piensa de las virtudes.

[2] Peterson y Seligman, *Character Strengths and Virtues,* 2004, p. 13.

[3] *Ibid.,* p. 30.

[4] Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae,* aproximadamente 1270, Ia, IIae, q. 57, art. 1 (Santo Tomás de Aquino, *Treatise on the Virtues,* pp. 112-113).

[5] Haslam, «Prudence», en Peterson y Seligman, *Character Strengths and Virtues,* 2004, p. 480; Cicerón, *De los deberes,* 1.27.

[6] Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae,* aproximadamente 1270, Ia, IIae, q. 61, art. 3 y 4 (Santo Tomás de Aquino, *Treatise on the Virtues,* pp. 112-113).

[7] *Ibid.*, Ia, IIae, q. 58, art. 4 (*Treatise on the Virtues,* p. 86). Véase asimismo Ia, IIae, q. 65, art. 2 (*Treatise on the Virtues,* p. 143).

[8] Como lo hacen Jonsen y Toulmin, *Casuistry,* 1988, pp. 58-74.

[9] Citado en Novak, *Business as a Calling,* 1996, p. 2.

[10] Citado en Peterson y Seligman, *Character Strengths and Virtues,* 2004, p. 39.

[11] *Ibid*. Las otras dos dimensiones son la inteligencia analítica y la creativa. Por cierto, de niño Sternberg padeció ansiedad asociada con los exámenes escolares y se ha convertido en un elocuente portavoz en contra de las teorías unidimensionales de la inteligencia.

[12] Sarah Broadie acepta sin modificaciones la traducción que Christopher Rowe, su coeditor, propone para *phronēsis,* a saber, «sabiduría». Pero aclara que es práctica, no teórica, como el Filósofo mismo decía (Broadie, «Philosophical Introduction», 2002, p. 46).

[13] Haslam, «Prudence», en Peterson y Seligman, *Character Strengths and Virtues,* 2004, p. 482.

[14] *Ibid*., p. 480. Las cursivas son mías.

[15] Doris, *Lack of Character,* 2002, p. 114.

[16] *Ibid*., p. 105.

[17] *Ibid*., p. 169. Ésta es la última página; pese a ser un libro breve, Doris usa 750 referencias bibliográficas, las cuales comprenden desde un uso exhaustivo de Lift on y los nazis hasta Conrad y *Lord Jim*.

28. Esfuerzo ético

De diversas maneras he venido defendiendo que las siete virtudes, o si usted prefiere una versión modernizada, atenuada o exaltada —pero en cualquier caso, virtudes—, tienen mayor importancia que las cuatro corrientes de pensamiento ético moderno, herencia de la Europa del siglo XVIII, que hoy tienen vigencia en los círculos académicos del mundo de habla inglesa: kantismo, utilitarismo, ley natural y contractualismo.

El excelente manualito de ética del fallecido James Rachels abre con una «concepción mínima de la moral» inherente a cualquier sistema ético. Al describir al «agente moral responsable», en quien debe iniciar el análisis, Rachels retoma las siete virtudes de manera inconsciente. En alguna medida, el agente moral responsable será «alguien que se preocupa [amor] imparcialmente [justicia] por los intereses [prudencia para identificarlos] de cada uno de quienes se verán afectados [justicia, amor, fe]… alguien que distingue cuidadosamente los hechos [prudencia de nuevo]… alguien que está dispuesto a “escuchar la razón” [justicia más templanza = humildad]… y, finalmente, alguien que está dispuesto a actuar siguiendo los resultados [valentía]».[1] Dado que todo esto representa una tarea muy ardua, un *bonum arduum,* más le valdría tener esperanza también.

En suma, la ética debe *comenzar* con una persona ética, imaginada como el Moralista mismo, quien acaba encarnando las siete virtudes occidentales. Piénsese cuán imposible sería arribar a conclusiones kantianas o utilitaristas si el Moralista no tuviera de antemano la personalidad que Rachels elogia: preocupación, imparcialidad, cuidado, humildad, valentía y demás. Le importaría un bledo.

El economista Mark White ha llegado a una conclusión similar. Dice que la ética kantiana postula un yo prudencial y un yo ético, y que elegir entre uno u otro depende de la probabilidad, *p:* contar con la fortaleza de carácter para seguir al yo ético. Esto parece coincidir con Kant y, como señala White, también con la idea de John Searle de un «vacío» en la toma de decisiones que da cabida al libre albedrío; viene asimismo a la mente el tratamiento de Stuart Hampshire acerca del libre albedrío. Sin embargo, White cae en la cuenta de que algo huele mal. «La distribución de probabilidad que corresponde a nuestro carácter, ¿está dada de manera exógena? Aunque ello haría las cosas más sencillas, yo pensaría que no; está moldeada por nuestra educación e incluso en la adultez podemos hacer algo para mejorar nuestro carácter. Desde luego, la pregunta se

impone: ¿con qué fin o meta mejora uno su carácter?» Su respuesta es que «en el modelo kantiano […] asumimos que la verdadera meta de un agente racional es ser moral».[2] Pero en eso consiste la meta de llegar a ser una persona virtuosa.

Annette Baier señala algo similar a propósito de las teorías éticas distintivamente masculinas, «cuya versión de la lista válida de obligaciones no asegura un cuidado apropiado de los jóvenes y, por ende, no hace nada para asegurar la estabilidad de la moral en cuestión».[3] No es un asunto meramente demográfico. Tiene que ver con una reproducción más fundamental, como dicen los marxistas. De algún modo, el agente moral responsable postulado por las teorías de Descartes, Kant, Bentham y Rawls debe aparecer en escena, y debe hacerlo de generación en generación. «Para que la sociedad perdure más allá de su primera generación, la virtud de ser un padre *amoroso* debe complementar los deberes y las obligaciones naturales de la [mera] justicia.» Imagine una sociedad humana sin padres amorosos. Tenemos un asomo de esta horrible posibilidad en los niños lacerados por la guerra y empobrecidos, en los niños soldados y las niñas prostitutas. Es preocupante —quizá no sea así— que su panorama, en tanto agentes morales responsables, no sea muy halagador.

El principal argumento en contra de la ética basada en los mandamientos de Dios o en el egoísmo psicológico o ético, es que todos estos modelos asumen, como muestra Rachels, posiciones iniciales imposibles dentro de sus propias hipótesis. Por ejemplo, un defensor estilo Ayn Rand del «egoísmo ético» —esto es, la creencia de que uno *debe* ser egoísta: ¡arriba el capitalista bucanero!, ¡la codicia es buena!— argumentará que a «todos les iría mejor si actuaran de esta manera». Pero esta retórica viola la premisa egoísta, pues parte de una incongruente preocupación por «todos». Epitecto formuló el mismo argumento en contra de Epicuro.

Lo que cualquier ética requiere es, por supuesto, un agente moral responsable, una persona virtuosa. Kant mismo lo dijo. En sus *Reflexiones sobre antropología* elogió al «hombre que va a la raíz de las cosas», y las contempla «no únicamente desde su punto de vista sino desde el de la comunidad», es decir, como un *Unpartheyische Zuschauer,* lo que no es sino la traducción alemana del carácter ideal de Adam Smith, el espectador imparcial, de quien se dice emanan todas las virtudes.[4]

Kant contradice aquí su propio programa ético, pues el espectador imparcial no *puede derivarse* de máximas. Se supone que el sistema kantiano fundamenta todo en las máximas que un ser racional seguiría de manera necesaria. No es así. Lo que Peter Berkowitz dijo de la filosofía política de Kant podría decirse asimismo de su filosofía ética, a saber, que «hace concesiones prácticas a la virtud y diseña estratagemas que permiten que ésta, después de ser expulsada formalmente de la política, vuelva a entrar por la puerta de atrás».[5] O como lo expresa Harry Frankfurt:

> No puede llevarse a cabo una indagación bien ordenada sobre la razón que inspira nuestra forma de vivir [por ejemplo, Kant], porque anteriormente es preciso identificar y evaluar las razones pertinentes [es decir, aquellas favorecidas por un agente moral responsable, el espectador imparcial] a la hora de decidir cómo deberíamos vivir, y ello no es posible si previamente uno no se ha planteado cómo debería vivir [...] La fantasía hiperracionalista de demostrar que todas nuestras acciones se basan en premisas exclusivamente racionales es incoherente y debemos abandonarla.[6]

Percibo en el campo de la epistemología un paralelo a esta incapacidad para elevarse como teórico ético o político más allá del horizonte del carácter. A la par del agente moral responsable de Rachels, el individuo que se decide por su yo ético en White, el adulto ético bien educado de Baier o el *Unpartheyische Zuschauer* de Kant, lo que la ciencia requiere es un científico responsable. No hace mucho, Hilary Putnam y otros han señalado esto, y con base en ellos yo misma lo he hecho en el caso de la economía.[7]

Ningún método funciona por sí solo. Un buen ciudadano de la disciplina científica de usted requiere tanta ética como un buen ciudadano de su país, su vecindario o su familia. Nada que se parezca a lo que he venido llamando un «naipe de bolsillo», por ejemplo, el imperativo categórico, el principio de la máxima felicidad, el contractualismo o las supuestas reglas del método científico, nos conducen adonde queremos llegar por medio de una buena ciudadanía científica. Lo que impide que otros científicos nos lleven por el camino equivocado no es la Fundación Nacional de la Ciencia o el sistema de arbitraje o el método científico, por más espléndidos que sean todos ellos, sino la valentía, la esperanza, la fe, la justicia, el amor, la templanza y la prudencia de nuestros colegas.[8]

Si pudiéramos resumir en una frase los «estudios científicos» —los hijos y nietos de Thomas Kuhn que han prosperado en la historia, la sociología y la filosofía desde la década de 1960 —, ésta sería: «Los científicos son seres humanos». Los científicos no son partes de una máquina, ni funcionarios en una mansión del intelecto. Son agentes sociales, morales, más o menos responsables, más o menos dotados de prudencia, templanza, justicia, valentía, amor, fe y esperanza.

Sigue siendo convencional entre los propios científicos la idea de que adherirse, por ejemplo, al sistema de arbitraje garantiza en automático buenos resultados a través de la Prudencia Sola; aunque sin dejar de quejarse entre dientes de la idiotez o bajeza moral de sus editores y revisores. En su popular libro sobre el uso de adn mitocondrial para rastrear la ascendencia de los europeos, Bryan Skyes afirma: «Es únicamente durante el proceso de dictaminación que precede a una publicación que se revisan a fondo las premisas e interpretaciones». Ajá. Cualquier científico que ha participado en dicho «proceso» sabe que no es tan malo, cumple con su fin, en general es pasable, cercano a los estándares de la Exitosa Tienda de Ralph, pero muy alejado de la fantasía antirretórica baconiana de una «revisión a fondo de las premisas e interpretaciones».

La compasión de Skye no corresponde con su propia experiencia, al menos tal como él la relata. Describe en detalle cómo cierta Erika Hagelburg puso en duda su

procedimiento. Por cierto, de principio a fin Skye la llama «Erika». Viene a la mente, no sin incomodidad, James Watson y su manera de referirse a Rosalind Franklin como «Rosy», jamás mencionada por nadie excepto por Watson en *The Double Helix.* Fue una estrategia retórica para minimizar la posición de una mujer científica con ideas contrarias a las de Watson. Éste no llama a ningún enemigo masculino «Chuck» o «Bob».[9]

De cualquier forma, a juzgar únicamente por el recuento de Sykes, parecería que la Dra. Hagelbrug actuó de mala fe. Sykes la contrató y capacitó, y a pesar de esto, sostiene Sykes, ella se puso en contra suya y más tarde se negaría a mostrarle los datos que usó para atacar su procedimiento. «Me entristece informar —más con pesar que con molestia, como puede verse—, que mis peticiones [para conocer sus] muestras y verificarlas […] fueron en vano.»[10] Pero aguarde: ¿no se supone que el proceso de arbitraje previene todo esto, en automático, por medio de la Prudencia Sola? ¿No es acaso un «proceso» sin ninguna intervención humana y ética que no sea la de Max U? En 1999, Erika Hagelburg finalmente publicó en coautoría el artículo donde ataca los métodos mitocondriales en «la prestigiosa» *Proceedings of the Royal Society.* ¿No activaría esto en automático el método científico?

El supuesto método científico —hablo como científica económica y partidaria de la perspectiva científica— no funciona. La buena ciencia, como cualquier otra buena conducta humana, depende de las virtudes, del carácter humano. La idea es aristotélica. Como dice Ralph McInerny: «En su *Ética,* Aristóteles trata primero las virtudes morales y las ve como un dispositivo y una condición para las virtudes intelectuales».[11] De ahí que existan científicos con grandes defectos éticos, por ejemplo, el gran biólogo James Watson, el gran estadístico Ronald A. Fisher, el gran psicólogo Cyril Burt o el gran economista George Stigler, y que nos sintamos inclinados a poner en duda su conocimiento. A veces nuestras sospechas se ven confirmadas. Por otra parte, no sorprendería demasiado descubrir algo inapropiado en la obra de grandes científicos que sabemos fueron además buenos en un sentido ético, más allá de si concordamos o no con ellos: en biología E. O. Wilson, por ejemplo; o en economía Thomas Schelling, Barbara Bergmann o Milton Friedman; o en historia John Hope Franklin o William McNeill.

De hecho, desde 1980 un pequeño grupo de filósofos ha venido defendiendo una «epistemología de la virtud». En su opinión, una creencia válida, tanto como una buena conducta, depende de virtudes como la «cautela, meticulosidad, humildad, valentía, confianza, autonomía o imparcialidad intelectuales».[12] En 1958, Elizabeth Anscombe sugirió que prescindiéramos de la idea de «deber moral». «Sería un gran avance si, en lugar de "moralmente incorrecto", enunciáramos siempre una categoría específica, por ejemplo, "embustero", "impúdico", "injusto".»[13]

De manera similar, en el campo de la epistemología Richard Rorty sugirió en 1987 que prescindiéramos de la «Verdad», y sustituyéramos de igual modo nuestras razones pragmáticas para creer.[14] En un ensayo posterior titulado «Ethics without Principles», Rorty recoge la analogía de manera explícita: «El problema de aspirar a la verdad [es decir, la Verdad, con *V* mayúscula] es que usted no puede saber cuándo la ha alcanzado, incluso si en efecto la alcanzó. En cambio, puede aspirar a más y más justificaciones, al alivio de más y más dudas. De manera análoga, no puede aspirar a "hacer lo correcto" porque nunca sabrá si dio en el blanco. […] No puede aspirar a alcanzar el fin de sus pesquisas, sea en física o ética».[15] Siempre podrá formular nuevos argumentos persuasivos sobre física o política, y podrá volverse cada vez más virtuoso como físico o ciudadano. Los epistemólogos de la virtud combinan el proyecto de una epistemología pragmática con el de una ética pragmática de la virtud.

Una economista como yo plantearía esto en términos cuantitativos con una pequeña figura (28.1). Imagine un eje vertical que mide la verdad provisional en cualquier área de investigación, representada con una *v* minúscula, y un eje horizontal que mide los años de paciente trabajo de investigación. No tengo ninguna duda de que en la Segunda Venida de Cristo todo será revelado, esto es, la Verdad con *V* mayúscula, trátese de la ascendencia de la especie humana, la física coloidal o la historia económica. Aguardamos ese día llenos de esperanza, los mil años del reinado de Cristo.

Es claro, sin embargo, que no hemos llegado ahí todavía. Repito: si la experiencia a lo largo del pasado siglo y medio, con geometría no euclidiana, la física de Einstein y la prueba de Gödel, no lo persuade de ello, entonces es imposible persuadirlo por medio de la razón o cualquier otra evidencia. Arrepiéntase y recuerde a William Thomson, Lord Kelvin, quien despreció a Darwin porque, en su opinión, la física había llegado a su fin en la década de 1890, con las teorías de ese mismo Lord Kelvin. Así, en la víspera del descubrimiento de la energía atómica, Thomson afirmó con base en las rígidas implicaciones de la lógica física de su época, que era imposible que el Sol hubiera tenido la suficiente energía química para dar cabida a los eones que exigía la absurda teoría de Darwin.

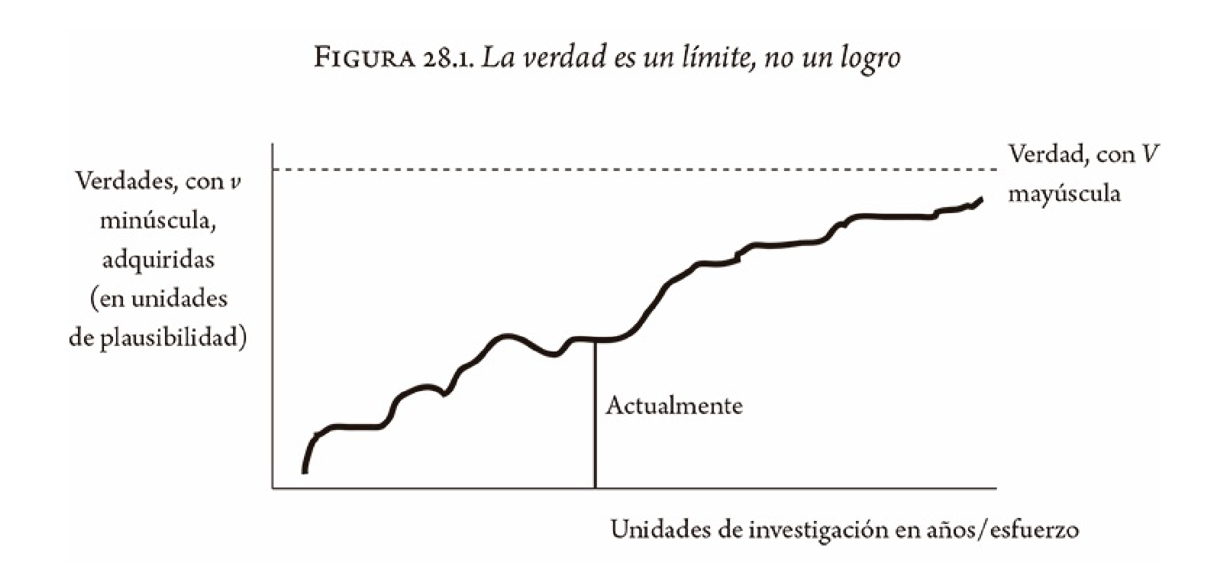


FIGURA 28.1. *La verdad es un límite, no un logro*

Por lo tanto, nos acercamos a la Verdad sólo de manera asintótica, si es que en realidad nos «acercamos» por un esperanzado milagro y no más bien «retrocedemos sin saberlo» de ella. Todo lo que podemos hacer es intentar que la curva siga inclinándose hacia delante y hacia arriba. O tal cosa es lo que por el momento imaginamos.

Aparentemente la Revolución Científica, puesta en práctica como una confusa mezcla de ego, funcionalidad y política, representó un impulso de camino a la Verdad. No siempre ha sido así, me apena decirlo, en el caso del método científico que le enseñaron en bachillerato. Por ejemplo, detuvo el progreso de la geología durante medio siglo tras la primera propuesta, en 1915, de la tectónica de placas. Ha detenido el progreso en muchas áreas de la economía al promover en los últimos 50 años —definitivamente con base en una visión errónea de la manera como funciona la ciencia real— teoremas de existencia sin calibración y una relevancia estadística sin funciones de pérdida. La falsa economía que así surgió está hoy a punto de derrumbarse, *deo volente,* y dejará al descubierto la verdadera esencia. El sistema de arbitraje también ha arruinado algunas disciplinas académicas al sustituir el tedio del trabajo científico normal por resultados intrigantes y provocadores. El fetiche del experimento a doble ciego en medicina ha matado a decenas de miles de pacientes con el fin de engalanar el historial de publicaciones de los científicos. Esto también debe venirse abajo, pues es espantosamente antiético.

Desconocemos las dimensiones de la figura 28.1. En este momento ignoramos qué tan cerca estamos de la Verdad de Dios, pues para saberlo tendríamos ya que poseerla. Como lo expresa Stuart Hampshire: «Una explicación total y absolutamente naturalista de los límites del conocimiento humano evitará transformar cualquier inferencia a partir de las estructuras reales de conocimiento, ahora en nuestra posesión, en las estructuras permanentes de la realidad».[16] O de la Realidad. Por la misma razón, ignoramos si este o aquel argumento o testimonio realmente nos acercan a *V*, o si nos alejan de ella. Pero no

importa. Nos empeñamos, buscamos la luz e intentamos escuchar, escuchar de verdad, los argumentos de nuestro prójimo.

El Bien posee una figura asintótica similar (28.2). Hemos conquistado cierto de nivel de bien, con *b* minúscula, y nos esforzamos de diversas maneras concretas, contingentes, para mantenernos en un camino que al parecer conduce al Bien. En sentido estricto, como dice Rorty, es imposible tener una certeza absoluta de estar en el camino correcto porque es imposible saber si se ha alcanzado la meta. Quienes quemaban brujas en Renania en 1610 estaban seguros de que sus acciones favorecían al Bien, y la mayoría de la gente coincidía con ellos. Los eugenistas en 1910 estaban seguros de que la esterilización obligatoria e ideas similares eran Buenas, y la mayoría de la gente coincidía con ellos. Perseguimos nuestras metas en la oscuridad.

Al parecer ambas figuras guardan una relación. Si aislamos la una de la otra, ninguna funciona. Una vida inmoral en la ciencia se aleja de la Verdad y el Bien, de manera *simultánea*. El único método es esforzarse y buscar, con honestidad. Curiosamente, la cultura occidental alguna vez conoció una verdad tan obvia como ésta acerca del progreso del conocimiento. Pero luego, en la misma época que la retórica y la ética de las virtudes cayeron completamente en desuso, la olvidó y, más aún, renegó de ella. La teóloga Ellen Charry argumenta que dentro del «constructo moderno, secularizado, de la verdad […] conocer la verdad dejó de suponer amarla, desearla y ser transformados por ella, pues la verdad no conduce ya al conocedor ante Dios sino a disponer de información que le permita dominar la naturaleza».[17] Piénsese en el nexo etimológico que en inglés existe entre *belief* («creencia») y *beloved* («amado») . Algunos pensadores cristianos como santo Tomás de Aquino «jamás concibieron una idea de verdad que no fuera benigna, […] pues si algo nos causa daño debe ser falso y definitivamente no puede ser la verdad de Dios».[18] Charry nos recomienda «a los teólogos anteriores al siglo XVII, aquellos que escribieron antes de que se arraigara la separación moderna de las nociones de verdad, belleza y bondad».[19] Lo mismo recomendamos T. S. Eliot y yo.

Por supuesto, si lo que desea es una buena carrera puede seguir el guion de James Watson en *The Double Helix.* Anne Sayre escribió a propósito de las enseñanzas de Watson: «Una generación completa de estudiantes de posgrado aprendió una lección: la antigua moralidad está muerta, y se enteró del deceso por […] un héroe vanguardista que claramente sabía más sobre cómo se hace ciencia de manera aceptable que aquellos anticuados que divagaban sobre "ética"».[20] Por el contrario, dijo el premio Nobel de economía Ronald Coase (nacido en 1910): «Mi madre me enseñó a ser honrado y veraz».[21] En el mismo volumen, James Buchanan (nacido en 1919) habla de un profesor de posgrado que «me inculcó los estándares morales del proceso de investigación. […] Algo que con mucha frecuencia parece estar ausente en el entrenamiento de los

economistas de la posguerra».[22] Éste es todo el método a nuestro alcance.

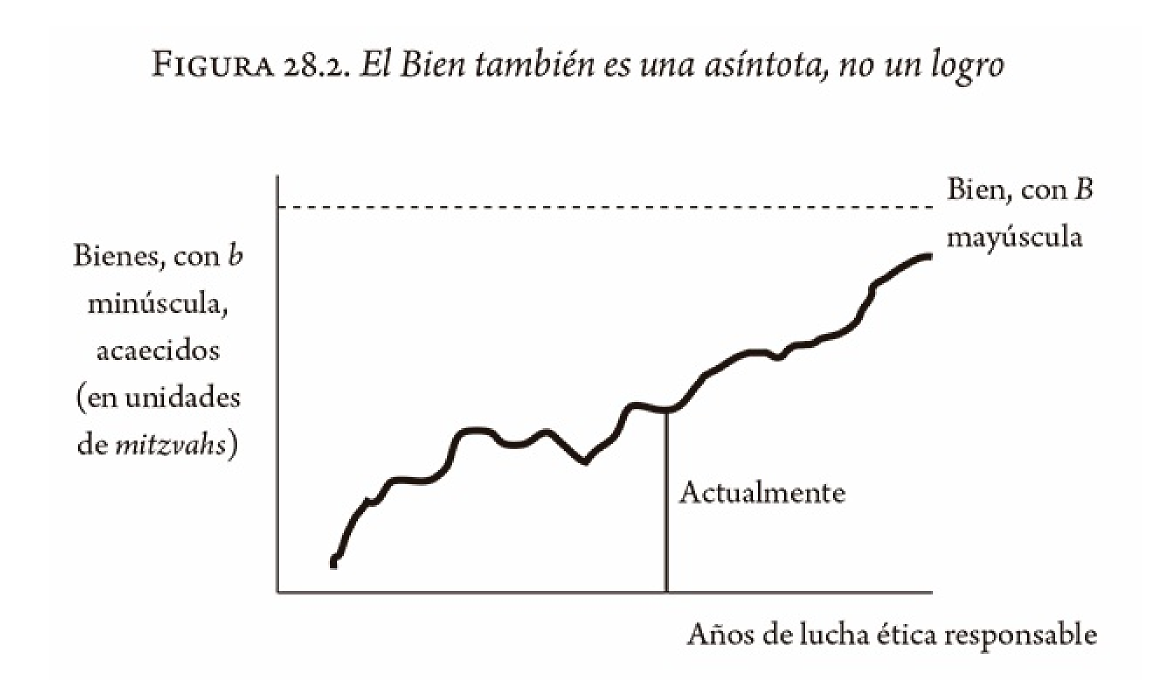


FIGURA 28.2. *El Bien también es una asíntota, no un logro*

Más allá del análisis académico e independientemente del valor que el mismo pueda tener, cada virtud viene acompañada de toda una biblioteca de historias humanas. Robert Hariman observa que al plantearnos la pregunta sobre lo que debemos hacer, podemos responder con Aristóteles y los filósofos hasta Kant: «Busca reglas». O podemos responder con Sófocles, Tucídides y los sofistas hasta Jane Austen e Iris Murdoch: «Busca casos ejemplares», es decir, modelos humanos de prudencia, justicia o amor.[23] Plutarco, por ejemplo, cuya obra conservada contiene en su mayor parte reflexiones éticas, adopta de manera consistente una postura ética en su *Vidas paralelas,* fuente de inspiración para las vidas de los santos medievales y las mitologías modernas de los héroes nacionales, desde Guillermo Tell hasta el Bienaventurado JFK.

Hoy seguimos escribiendo, llevando al cine y cantando esas historias, contándolas de nuevo en el cotilleo de las mujeres o en la repetición instantánea de los hombres. Desde luego, el mero análisis de la valentía en abstracto, al estilo de santo Tomás, no es, por poner un ejemplo, lo que da forma a una tradición ética de resistencia al miedo. Son en cambio las diversas historias de valentía particular, dentro de nuestra fe particular, sea Occidental, Oriental, Norteña o Sureña, pero a fin de cuentas particular.

Cada uno de los 20 gruesos volúmenes de la antigua enciclopedia para niños *The Book of Knowledge* (1911) contenía secciones tituladas «El libro de las hazañas de oro», centradas, por ejemplo, en la valentía devota del Padre Damián, misionero belga entre los leprosos de los Mares del Sur, o la valentía justa de Sir Samuel Baker, «un intrépido viajero inglés, quien junto con su joven y audaz esposa visitó el baluarte del tráfico [de

esclavos] en África, y luchó contra él», así como muchos otros relatos épicos. Cabe recordar que corría el año 1911 cuando la edición británica apareció en Londres y la estadunidense en Nueva York. En 1911, en el mundo de habla inglesa ni siquiera unos padres cultos se habrían desternillado de risa ante la descripción de las «agallas británicas» de Sir Samuel o la «gallarda Lady Baker, la primera mujer blanca que visitó esas regiones, y lo apoyó con heroísmo en su determinación».[24]

Los volúmenes están repletos de historias éticas típicas del mundo que estaba por derrumbarse en Verdún: un mundo violento, imperialista, con un cristianismo muscular y un culto neopagano a la valentía. En el volumen 14, «El libro infantil de Estados Unidos» reproduce una pintura que presenta a Perry Commodore en el lago Erie, junto con una erudita crítica sobre las imprecisiones del artista, quien desde luego pintó el cuadro sin haber estado ahí. La narrativa termina con la siguiente afirmación de Perry: «Hemos enfrentado al enemigo, son nuestros: dos barcos, dos bergantines, una goleta y un balandro». «El libro Infantil de historias célebres» ofrece un vívido compendio de *El conde de Montecristo* que concluye con la última frase de la novela: «Cariño —repuso Valentina—, ¿no acaba de decirnos el conde que la sabiduría humana se encierra toda ella en estas dos palabras: *¡confiar y esperar!* ?» No debe extrañarnos que los niños y niñas burgueses que consumieron este tipo de material en las décadas de 1910 y 1920 se hayan convertido durante su adultez, en las décadas de 1930 y 1940, en santos del estoicismo, o en las de 1950 y 1960 en los conquistadores de los suburbios residenciales.[25]

Lo que permite que la «valentía» pueda aplicarse a nosotros los humanos o a nosotros residentes de Chicago o a los niños burgueses angloparlantes de 1911-1955, y no simplemente a seres racionales abstractos oriundos de ninguna parte en particular, son justo estas historias, nuestras propias historias, tan apreciadas, «reales» o imaginarias, las historias del Padre Damián, de Lady Baker, de Shane, de Horacio sobre el puente, de Juana de Arco —quien en 1431, según se cuenta, se negó so pena de muerte a vestir ropas femeninas una vez más—, del obispo Hugh Latimer, quien en 1555 dijo con calma a su compañero en la hoguera, mientras el fuego era encendido: «Tenga consuelo, Señor Ridley, y actúe como hombre. En este día, por la gracia de Dios, encenderemos una vela en Inglaterra que confío jamás se apagará». Lo que da identidad a un habitante del Sur de Asia no es nada más una creencia abstracta en la doctrina de la transmigración de las almas, sino el recuerdo entrañable de las historias de los Puranas, incluso si las mismas le fueron transmitidas sobre todo a través de Bollywood. Lo que da identidad a un japonés no es nada más una devoción intelectual a las doctrinas del Zen, sino una familiaridad con las historias del teatro Noh, Kyogen y Kabuki, incluso si las mismas le fueron transmitidas sobre todo a través de cómics.

No se equivoca William J. Bennettcuando reconoce en *The Book of Virtues: A*

Treasury of Great Model Stories (1993), que aprendemos a ser buenos o malos, mucho menos a partir de preceptos filosóficos o mandamientos religiosos, y mucho más a partir de ejemplos e historias. Entonces, los niños pequeños pueden aprender precisamente de William J. Bennett, quien admite «haber ido demasiado lejos» al perder 8 000 000 de dólares en un año jugando con máquinas tragamonedas. Eso es ir demasiado lejos, niños, despilfarrar en apuestas los ingresos por regalías derivados de *The Book of Virtues*.[26] Es posible aprender lecciones similares de una distinguida línea de estadunidenses de derecha que criticaron la moral de la década de 1960: Jim Bakker, descubierto cometiendo desfalco; Jimmy Swaggart, descubierto con prostitutas; Newt Gingrich, descubierto mintiendo sobre su adulterio con una becaria mientras presionaba al Congreso para que se castigara al presidente Clinton por mentir sobre su adulterio con una becaria; Rush Limbaugh, descubierto con sustancias controladas; Bill O'Reilly, descubierto falseando su currículum y maltratando a una empleada; Tom DeLay, descubierto violando la ley electoral de Texas y aceptando sobornos de agentes extranjeros. Hagan lo que les digo, pequeñitos.

Willy Loman, el viajante, se pregunta a propósito de Biff, su imperfecto pero querido hijo mayor: «¿Por qué roba? ¿Qué le he dicho yo? Jamás en mi vida le he dicho nada que no fuese honrado».[27] Sin embargo, Willy le comunicó a Bifflos preceptos con proverbios dobles, *A* y no *A*: «Recordad que no debéis abandonar nunca una tarea hasta haberla terminado». *Alzando la vista hacia los "árboles grandes":* «En Albany he visto una bonita hamaca, Biff[…] Sería estupendo, ¿no? Balancearnos ahí, bajo las ramas. Bueno, eso sería...», mientras su voz se apaga.[28] Cumpla con su tarea, pero échese en una hamaca. Trabaje duro, pero tómeselo con calma. Willy aconseja a Biff, ya mayor, cómo conseguir un buen empleo: «Un traje de calle, y habla lo menos posible y no le cuentes chistes»; y unas líneas más adelante: «Entra en su despacho con una ancha sonrisa. No parezcas preocupado. Empieza con un par de buenas anécdotas para romper el hielo. Lo que importa no es lo que dices, sino cómo lo dices [...], porque la personalidad siempre es lo que te hace salir airoso», aunque no en el caso de Willy. «Y no digas "ostras". Es una palabra juvenil. Un hombre que se presenta para pedir 15 000 dólares no dice: "¡Ostras!"».[29] Unas páginas más adelante, al final del acto, le dice a Biff: «¡Ostras, mira la luna moviéndose entre los edificios!»

Páginas atrás, los muchachos —Biffy Happy, el típico pequeño-burgués— asisten al bachillerato:

BIFF: ¿Has visto mi nuevo balón de fútbol?
WILLY: *(examinando el balón):* ¿De dónde has sacado este balón nuevo?
BIFF: El entrenador me ha dicho que practique el pase.
WILLY: ¿Ah, sí? Y te ha dado el balón, ¿eh?
BIFF: Bueno, lo he tomado prestado del vestuario. *(Se ríe confiadamente.)*

WILLY *(riéndose también del robo):* Quiero que lo devuelvas.
HAPPY: ¡Te dije que no le gustaría!
BIFF *(enfadado):* ¡Bueno, lo devolveré!
WILLY *(zanjando la discusión incipiente. A Happy):* Claro, tiene que practicar con un balón de reglamento, ¿no es cierto? *(A Biff:)* ¡Probablemente, el entrenador te felicitará por tu iniciativa![30]

Willy —el fracasado burgués Willy Low-Man («hombre-inferior») que siempre suspira por algo grande— es incapaz de guiar a su hijo mayor hacia el rol que, infelizmente, acepta su hermano Happy como funcionario ético menor dentro del capitalismo. Biffsigue siendo un siervo insolente que roba del granero del amo, o de la maderería donde los muchachos trabajan durante los veranos. Sin embargo, Willy admira esto en Biff. Al menos Biffda muestras de agresividad, poniendo en práctica una osadía pseudoaristocrática:

WILLY: Si vieras la madera que trajeron a casa la semana pasada [...] Por lo menos una docena de tablas carísimas, de dos metros de largo por 25 centímetros de ancho.
CHARLEY: Escucha, si ese vigilante...
WILLY: Les hice pasar por el aro, ¿comprendes?, pero me han salido dos tipos valientes.
CHARLEY: De valientes, Willy, las cárceles están llenas.[31]

A lo que Ben, el pseudo-gran-burgués hermano de Willy, «el éxito en persona» y un auténtico Ben Franklin, añade leyéndole la mente a Willy: «¡Y la Bolsa también, amigo!» Todos ellos lo hacen, los tipos poderosos.

Willy puede inculcar las virtudes sólo de manera fragmentaria: valentía para atreverse a robar, mas luego, por separado, de manera independiente, en contradicción con este precepto, justicia para abstenerse de robar; esperanza para disponerse a estudiar para el examen de los regentes, mas luego, por separado y de forma inconexa, la templanza para adherirse a ello.

Como observa la economista y filósofa feminista Irene van Staveren en un penetrante análisis de la obra: «El sueño de Willy mezcla diferentes valores».[32] A Willy y a su hijo les iría mejor si pudieran vivir las virtudes como un sistema, a partir de un carácter bueno en su conjunto; como de hecho lo hace Charley, el amigo de Willy, y su aplicado hijo Bernard, quien no logra convencer a su amigo Biffde estudiar para el examen de bachillerato.

De acuerdo con Robert Hariman, ese sistema procede asimismo de reglas formulaicas, aunque, como dije antes, recomienda con Richard Lanham una «conmutación» entre modelos y reglas.[33] Es como resolver una ecuación diferencial o escribir un soneto o echar a andar un experimento. Aunque aquí y allá son útiles las reglas, ninguno de estos eventos está supeditado a ellas al extremo del automatismo. Veamos: $y' + R(x)y = S(x)yk$; hmm: ¿puede resolverse con una ecuación lineal? Veamos: noveno verso; hora de comenzar el sexteto. Veamos: un delicado equilibrio de

laboratorio; ay, no, ¿afectará el resultado el tráfico afuera del laboratorio?

Van Staveren argumenta que «Willy invirtió en las posibilidades de la libertad, pero no en aquellas propias de los ámbitos de la justicia y la atención. […] Sin un compromiso con la atención, Willy carece de la capacidad para entablar una relación perdurable con sus clientes».[34] Al parecer así es. Pero ni Van Staveren ni yo pensamos que palabras económicas como «invertir» puedan reducir el desarrollo ético a una fórmula. La búsqueda de una certidumbre basada en reglas se volvió una obsesión intelectual en Europa a medida que la fe retrocedía. El antiguo argumento a favor de una teoría que integre todas las virtudes particulares, a diferencia de un naipe de bolsillo, sostiene que tales virtudes conforman la vida misma de los seres humanos.

[1] Rachels, *Introducción a la filosofía moral,* 2007, p. 37 (edición original 1999).

[2] White, «A Kantian Critique», 2005, p. 15.

[3] Baier, «Ethics», 1994, p. 6.

[4] Walther Eckstein, quien en 1926 tradujo al alemán *The Theory of Moral Sentiments,* notó esto y confirmó la identificación con Smith. Citado en Raphael y Macfie (eds.), introducción a *Theory* (edición de 1976), p. 31.

[5] Berkowitz, introducción a *Virtue and the Making of Modern Liberalism,* 1999. Disponible en http://www.pupress.princeton.edu/chapters/i6565.html.

[6] Frankfurt, *Las razones del amor,* 2004, pp. 39, 42.

[7] Putnam, *Realism with a Human Face*, 1990, y obras posteriores. McCloskey, *Knowledge and Persuasion,* 1994, caps. 17 y 19, en especial p. 277.

[8] Si cree que, por ejemplo, la Academia Nacional de Ciencias garantiza que la ciencia que se produce bajo su patrocinio es verdadera y ética, sólo necesita buscar en internet «Lynn Conway» y descubrir de su propia voz el modo como la Academia Nacional, durante el gobierno de Bush, siguió un programa de homofobia y transfobia nada científico.

[9] Sayre, *Rosalind Franklin,* 1975, pp. 18-23, 191-194.

[10] Sykes, *Seven Daughters,* 2001, pp. 152, 165.

[11] McInerny, prefacio a santo Tomás de Aquino, *Disputed Questions,* 1999, p. xv.

[12] DePaul y Zagzebski (eds.), *Intellectual Virtue,* 2003. Nadie en el volumen parece saber que Putnam hoy apoya esta visión.

[13] Anscombe, «Filosofía moral moderna», en M. Platts (ed. y trad.), *Conceptos éticos fundamentales,* 2006, p. 38.

[14] Rorty, «Science and Solidarity», 1987, p. 34.

[15] Rorty, «Ethics without Principles», 1994 (1999), pp. 82-83.

[16] Hampshire, Epílogo, 1982, a Hampshire, *Thought and Action,* 1959, p. 289.

[17] Charry, *Renewing of Your Minds,* 1997, p. 236.

[18] *Ibid*., p. 232.

[19] *Ibid*., p. viii.

[20] Sayre, *Rosalind Franklin,* p. 195.

[21] Coase, «Lives of the Laureates», 1994, p. 190.

[22] Buchanan, «Lives of the Laureates», 1987, p. 139.

[23] Hariman, «Theory without Modernity», 2003, p. 7.

[24] *Book of Knowledge,* vol. 14, p. 4445. Uno de los placeres para los niños que leían esta enciclopedia era su sistema de paginación continua, que producía cifras heroicamente largas que aprender, por ejemplo 4445.

[25] Compárese con Hursthouse, *Virtue Ethics,* 1999, p. 142, n.: «En el mundo moderno de habla inglesa se olvida con facilidad que muchos niños solían ser educados con base en historias cuyos héroes (y a veces heroínas) hablaban constantemente de lo que significaba ser noble».

[26] Green, «The Bookie of Virtue», 2003.

[27] Miller, *Muerte de un viajante*, 2000, p. 46 (edición original 1949).

[28] *Ibid*., p. 32.

[29] *Ibid*., pp. 72-73.

30 *Ibid*., p. 34.

31 *Ibid*., p. 57.

32 Van Staveren , *Caring for Economics,* 1999, p. 170. Véase asimismo su libro *Values of Economics,* 2001.

33 Hariman, *Prudence,* 2003, p. 13.

34 Van Staveren, *Caring for Economics,* p. 171.

29. Realismo ético

Las virtudes en el universo moral dentro de nosotros son tan reales como los cielos estrellados sobre nosotros. Defendemos a toda costa ser «realistas» porque ello nos permite usar contra otros el giro retórico que afirma que «tal y tal cosa [que deseamos sostener] realmente ocurrió, de Verdad». Eso haríamos, por ejemplo, si fuéramos precursores alemanes de la historia científica «tal como ésta ocurrió de verdad» *(wie es eigentlich gewesen).*

No se conoce ninguna prueba que permita determinar si los historiadores de la Batalla de Gettysburg, por poner un ejemplo, poseemos la Esencia de la batalla, su *Wesen*. Podemos probar si estamos en lo correcto respecto a tal o cual aspecto; Lee padecía un problema de corazón, Longstreet tuvo un resfriado, un profesor de retórica estaba a cargo en Little Roundtop. Sin embargo, el número de hechos particulares asociados con la batalla es infinito. Como observa John Keegan, la historia de una batalla posee una «retórica» que presupone la selección de algunos hechos considerados importantes a partir de un número infinito de eventos particulares.[1] La única prueba para medir la importancia es nuestra retórica. No existe una perspectiva externa a nuestra humanidad desde la cual pudiéramos apreciar la verdad. El novato estudiante universitario que en el examen final escribió «toda historia tiene sesgos porque es imposible escapar a nuestra perspectiva humana», fue, como suelen ser los estudiantes primerizos, inconscientemente sabio.

En este sentido, todos somos realistas. Lo que legitima la Realidad es que la afirmación « *X* es realmente verdadero» —por ejemplo, la verdad de que Lee no hizo bien las cosas a causa de su enfermedad— equivale a decir que «en nuestra comunidad retórica uno debe admitir al menos *X*». Por ejemplo, entre los estudiantes serios de la batalla se acepta que Marse Roberts estuvo enfermo en julio de 1863 y que su padecimiento desempeñó un papel crucial.

El tipo de realismo que yo profeso y que le pido reconozca que usted también profesa, es un realismo ético. Con ello no quiero decir que yo soy buena y que usted, de no coincidir conmigo, es malo. Me refiero a que estos acuerdos respecto a la Realidad, por ejemplo, la realidad sobre la Batalla de Gettysburg, son juicios éticos, cosas en las que, todos coincidimos, *deberíamos* creer.

Independientemente de nuestras convicciones filosóficas, todos admitimos que la

mesa frente a nosotros es real (*r* minúscula) y que si ponemos un pie sin fijarnos en la calle Oostzeedijk, en Rotterdam, en una atareada mañana de lunes, es muy probable que nos atropelle una bicicleta, un auto o un tranvía. No creo que los verdaderos desacuerdos filosóficos versen sobre tales asuntos en realidad; ahí la tiene de nuevo, señalando una vez más un rasgo de nuestra comunidad discursiva. Al otro extremo de los realistas éticos, los realistas materiales son afectos a invocar la solidez de la mesa o los peligros de la calle Oostzeedijk con el fin de criticar a otros filósofos. Dicen: «Si no creyera en nuestro tipo de Realismo, no sobreviviría ni un instante ahí afuera». Pero nótese que los filósofos del realismo material no son mejores para sobrevivir en la calle Oostzeedijk que pensadores relativistas y posmodernos como yo. Esto debe significar, por lo tanto, que tanto los realistas no materiales *como* los propios realistas materiales en realidad están hablando de otra cosa, además de mesas y tranvías.

Opino que esa otra cosa es la ética, lo que creo es algo bueno. El realista *ético* afirma que lo que conocemos no es el mundo objetivo. Aduce que no se conoce ninguna prueba, de nuevo, para verificar si nuestras palabras corresponden de manera correcta a la realidad de Gettysburg. Para decirlo en términos filosóficos, no se conoce ninguna prueba que nos permita demostrar una ontología absoluta. En cualquier caso, como apuntan los críticos literarios, la idea de que las palabras «corresponden» a la realidad es una metáfora, pues las palabras son palabras, no «realidad». La sentencia «el gato está sobre el tapete» no es lo mismo que el hecho de que el gato esté en el tapete. Por lo tanto, el realista ético busca desprenderse del proyecto con 2 500 años de antigüedad encaminado a descubrir la prueba que demuestre la correspondencia entre maneras de decir las cosas y la Realidad. No ha funcionado el esperanzado proyecto de descubrir la «Realidad, con *R* mayúscula, la realidad con pretensiones de eternidad, la realidad en la que no cabe la derrota», como lo expresó William James.[2] O como dice Richard Rorty: «Ni que decir tiene que las cosas podrían haber sido distintas. Por extraño que parezca, la gente ha encontrado algo interesante que decir en torno a la esencia de la Fuerza y a la definición de "número". Lo mismo podría haber ocurrido con la esencia de la Verdad. Pero lo cierto es que no ha sido así».[3]

A esto los realistas materiales responden que su defensa de sentencias Verdaderas, por un lado, y de una existencia Real, por el otro, así como de un Puente epistemológico de Brooklyn que une ambas cosas, es necesaria para prevenir la «permisividad» y, como invariablemente afirman, el «todo se vale». Tienen miedo de una «falta de disciplina». Su temor es neurótico y autoritario. Como observó James: «Tomado en un sentido radical, el espíritu racionalista posee una naturaleza doctrinaria y autoritaria: la frase "debe ser" está siempre en sus labios».[4] Los realistas materiales evocan un *sketch* cómico de Monty Python sobre sadomasoquismo. Con John Cleese como el filósofo. Y mira que cuando los realistas materiales se indignan a causa de sofistas terribles como

James, Rorty y McCloskey, lo que hacen es defender éticamente que es malo no ser un realista material. Como dije.

Lo he venido diciendo desde hace tiempo, pero sólo recientemente comprendí lo que venía diciendo. En la primera edición de *The Rhetoric of Economics* (1985) escribí:

> Usted se sentirá mucho más convencido de que no está bien matar que de que la inflación es siempre y en todas partes un fenómeno monetario[…] Negar la comparación es negar que la razón y la certeza parcial que la misma puede producir son aplicables a temas no científicos, una opinión común pero inaceptable. No existe ningún motivo para que… [una afirmación] pseudocientífica [como] «al nivel de 5% el coeficiente de M en una regresión […] apenas difiere de 1.0» […] deba apropiarse de la capacidad completa de persuasión, relegando la persuasión moral a un plano incomparablemente inferior.[5]

Mi reflexión versaba sobre la demostración de Wayne Booth, según la cual reducir la ética a «mera» opinión es un error.[6] Luego descubrí que otros habían dicho más o menos lo mismo. Por ejemplo, el filósofo Hilary Putnam declaró que «abogar por la veracidad de cualquier sentencia […] equivale, más o menos, a defender que la misma se justificaría si las condiciones epistémicas fueran lo suficientemente buenas», y que «en la fantasía que tengo de mí mismo como superhéroe metafísico, todos los "hechos" se disolverían en "valores". […] Decir que una creencia se justifica es decir que eso es en lo que deberíamos creer; así las cosas, la justificación es una idea normativa».[7]

El realismo es una necesidad social, es decir, retórica, es decir, ética, para cualquier ciencia. «Los hombres demuestran su racionalidad —escribió Stephen Toulmin en 1972 —, no al ordenar sus conceptos y creencias conforme a estructuras formales homogéneas, sino a través de su preparación para responder a situaciones inéditas con una mente abierta.»[8] Compárese con la virtud de la humildad. Esta definición de «racionalidad» arroja nueva luz sobre la filosofía convencional de la ciencia en torno a «programas de investigación racionalmente construidos». El filósofo y psicólogo social Rom Harré escribió en 1986 que las «pretensiones de conocimiento vienen precedidas de manera tácita por un enunciado performativo de confianza».[9] Compárese con las virtudes de la justicia y la buena fe. El economista Marc Blaug, quien bajo otros estados de ánimo y en el mismo libro respalda la filosofía convencional de la ciencia, en este caso coincide: «No existe proposición empírica, descriptiva, que sea considerada cierta, que no se base sobre un consenso social definido acerca de que "debemos" aceptar dicha proposición sobre lo que "es"».[10]

El reclamo de neopositivistas como Blaug es, sin embargo, que es posible aislar las pretensiones éticas de la práctica científica respecto de la ética en general. El filósofo Daniel Hausman y el economista Michael McPherson sostienen que en las ciencias cabe la posibilidad de responder a preguntas fácticas a través de un consenso social «cuyas respuestas no están influidas por ningún valor aparte de aquellos que forman parte de la

ciencia misma».[11] Como lo expresa Andrew Yuengert citando a Hausman y McPherson: «Los economistas que no están de acuerdo con fines "éticos" como el compromiso con los pobres, pueden sin embargo coincidir con esta pretensión con base en normas comunes dentro de la investigación económica: el principio de parsimonia, un compromiso con el formalismo matemático, entre otras». Yuengert y yo no pensamos así. De hecho, como éste señala, los propios Hausman y McPherson cuestionan de inmediato dicha posibilidad: «Hablar de una investigación "libre de valores" —escriben— puede ser engañoso, pues sugiere que el *proceso* de investigación está libre de valores. Sin embargo, el proceso de investigación simplemente no puede estar libre de valores. Investigar presupone una acción y la acción está motivada por valores.»[12] Así las cosas, la justificación es una idea normativa. Las pretensiones de conocimiento vienen precedidas de manera tácita por un enunciado performativo de confianza. Por lo tanto, al igual que en una empresa, un mercado o una comunidad política, también en la ciencia los consensos sociales están motivados por valores. La ciencia presupone virtudes. Valores como la parsimonia, el saber matemático y otros no forman «parte de la ciencia misma» en un sentido independiente de las virtudes. Si lo que buscamos es una ciencia real necesitamos partir de virtudes reales como premisa.

En el otoño de 1997, en mi condición de nueva cristiana, comencé a releer a C. S. Lewis. Siendo una adolescente adicta a los libros y por recomendación de mi agnóstico padre, había leído *The Screwtape Letters* (1942). Luego, mucho tiempo después, ya de adulta, leí la autobiografía de Lewis, *Surprised by Joy* (1942). Sin embargo, en 1997 y con una intención más definida leí *Mere Christianity* (1952, con base en conferencias dictadas durante la guerra). En las primeras páginas del libro, Lewis defiende la realidad de la ética, una ley moral más allá de cualquier convención o prudencia evolutiva: «Hay una cosa, y sólo una, en el universo entero, de la cual sabemos más de lo que podríamos aprender por observación externa. Esa única cosa es el Hombre. […] En este caso contamos, por así decirlo, con información interior. […] Y por tal razón, sabemos que los hombres se encuentran bajo una ley moral que ellos no crearon, que no pueden olvidar aunque lo intenten y que saben que deben obedecer».[13] Ignoramos la Realidad, la *Wesen,* de un modo que pudiera elevarla por encima de la mera realidad pragmática, con minúscula. Pero ciertamente conocemos, sostiene Lewis, el dato extrapositivista de nuestro yo ético. Pienso, luego me juzgo a mí mismo.

Como es de esperar, Lewis extrae conclusiones teístas de ese dato. Sin embargo, cualquier prejuicio contra la creencia en Dios no tiene por qué interponerse en nuestro camino e impedir que aceptemos las observaciones de Lewis: lo que realmente conocemos es ético. Iris Murdoch, quien no era cristiana, escribió que «únicamente el hombre posee un sentido moral, […] "como venido de alguna otra parte". Es una

insinuación de "algo superior"».[14] Su sistema de irónicas comillas evoca una desazón inexistente en Lewis. Empero, insisto, el hecho puede explicarse sin apelar a nada siniestro. Como dice Stuart Hampshire: «En general, la gente posee un conocimiento bien definido sobre su propia conducta e intenciones».[15] Lo que de manera conjunta conocemos como realidad es en lo que deberíamos coincidir con fines prácticos, por ejemplo, cruzar la calle Oostzeedijk. Lo que conocemos como Realidad, si algo existe a tan exaltado nivel, es *solamente* ético. Conocemos el Deber, no el Es.

En la *Crítica de la razón práctica* (1788), Kant apunta algo parecido de un modo más espléndido. Preguntad a un hombre que alega funcionar únicamente bajo una compulsión material y carecer de la libertad para actuar éticamente frente a cualquier ocasión de saciar su lujuria, «si se levanta una horca frente a la casa donde encuentra esta ocasión para colgarlo apenas haya gozado el placer [...] acaso no vencería su inclinación». Hasta aquí el conductista actúa de una forma compatible con su teoría conductista y antiética. Resiste la lujuria sólo porque es un epicúreo, sólo porque satisfacerla-más-morir-ahorcado es materialmente desagradable. Es un economista de la Prudencia Sola:

> Pero preguntadle si su príncipe, con amenazas de la misma pena de muerte inmediata, le exigiera dar un falso testimonio contra un hombre honesto a quien el príncipe quisiera perder con pretextos simulados, si en este caso él, por muy grande que sea su amor a la vida, cree posible vencerlo. Quizás él no se atrevería a asegurar si lo vencería o no; pero que le es posible lo tendrá que admitir sin titubeos. Así pues, él juzga que puede hacer algo porque tiene conciencia de deber hacerlo y reconoce en sí mismo la libertad que de otro modo, sin la ley moral, le habría permanecido desconocida.[16]

Quizá conocemos los cielos estrellados sobre nosotros. Quizá sabemos lo que preferimos consumir instrumentalmente. Pero lo que mejor conocemos es sin duda la ley moral dentro de nosotros.

[1] Keegan, *El rostro de la batalla,* 2013, cap. 1 (edición original 1976).

[2] James, *Pragmatism,* 1907, p. 262.

[3] Rorty, *Consecuencias del pragmatismo,* 1996, p. 20 (edición original 1982).

[4] James, *Pragmatism,* 1907, p. 259.

[5] McCloskey, *Rhetoric of Economics,* 1985, pp. 45-46.

[6] Booth, *Modern Dogma,* 1974.

[7] Putnam, *Realism,* 1990, pp. vii, 115.

[8] Toulmin, *Human Understanding,* 1972, p. vii.

[9] Harré, *Varieties of Realism,* 1986, p. 90.

[10] Blaug, *La metodología de la economía,* 1985, pp. 152-153 (edición original 1980).

[11] Hausman y McPherson, *Economic Analysis and Moral Philosophy,* 1996, p. 212.

[12] *Ibid*.

[13] Lewis, *Mere Christianity,* 1952, p. 35.

[14] Murdoch, *Metaphysics,* 1992, p. 26.

[15] Hampshire, epílogo, 1982, a Hampshire, *Thought and Action*, 1959, p. 274.

[16] Kant, *Crítica de la razón práctica*, 2005, p. 35 (edición original 1788).

30. No a la reducción

Como noté, la vida racional o la utilitaria, incluso la contractual o algunas versiones de la ley natural, valdrían por igual para los seres humanos que para una criatura con seis cabezas procedente de un planeta en otra galaxia. En contraste con el cartesianismo del siglo XVIII y con ciertas corrientes de pensamiento posteriores, el supuesto universalismo del pensamiento ético moderno, de Kant a Rawls y Nozick, es malo, no bueno. No necesitamos teorías éticas literalmente universales, así como no necesitamos teorías universales sobre cocina que incluyan platillos para criaturas con una vida basada en el silicio, o teorías universales sobre psicología que incluyan la conducta de los ángeles. Lo que necesitamos —según la teoría ética feminista, por ejemplo— no es una teoría sobre agentes racionalmente prudentes, sino una teoría sobre individuos franceses y europeos y modernos que son prudentes en el marco de otras virtudes y vicios.

El truco está en hallar un punto intermedio útil —un justo medio, podría decirse— entre una teoría ética como «Actúa conforme a una máxima que a la vez pueda transformarse en ley universal», la cual, como aseveró Kant con orgullo, sería válida para cualquier criatura racional, y una teoría ética como «Cuando nace un becerro, un cordero o un niño, no debe apartárseles de su madre durante siete días», la cual sería válida sólo entre los seguidores de Moisés después del siglo XIII a.C. Desde luego, usted puede coquetear con cada uno de los 613 mandamientos de Moisés o con una selección conservadora o reformista. Pero lo más probable es que los siga simplemente porque sigue una ley más grande y general, *y no obstante específicamente judía y humana y no universal,* por ejemplo: «Yo soy el Señor, tu Dios», el Dios que habla sobre sí mismo en la Biblia hebrea, el Dios de Moisés y los profetas, el que los judíos hemos venido discutiendo desde hace tres milenios hasta el día de hoy, ése.

Puede optar en cambio por el imperativo categórico. Pero a un nivel tan alto de abstracción, la justificación se pierde en el espacio interestelar. Es demasiado general. Por supuesto, las leyes de la gravedad sirvieron como inspiración para la búsqueda de leyes que emprendieron Kant y Bentham, y prácticamente todo mundo en Occidente durante el siglo XVIII. Las leyes de la gravedad valen para cosas terrenales pero también para el espacio interestelar. Asombroso. Por lo tanto, puede esperar obtener *algo* a partir de una teoría ética que asegura tener validez universal, del mismo modo como se puede obtener algo a partir de pensar en el vuelo de una bala de cañón usando la fórmula $F = ma$. Aunque en el caso de la ética, no mucho. Ahora bien, para una artillería real sobre un

campo de batalla que ese día experimenta resistencia al aire a una presión de 1 025 milibares, 85% de humedad, una brisa de 11 kilómetros por hora desde el norte y noroeste, y un efecto Coriolis en el hemisferio sur, tendría que modificar bastante la parábola ideal derivada sin más de $F = ma$, si es que desea economizar en balas de cañón y evitar un daño colateral. Éste ha sido el problema con la reflexión ética en abstracto desde Kant (o Platón). Un poco como con la epistemología desde Kant (o Platón). O el pensamiento político. O el metafísico.

La escuela de Bentham es particularmente reacia. Legiones enteras de profesores consideran que es imposible pensar el Bien excepto como algo reducible a un índice que reúne las emociones (el amor, la valentía, etc.) en una sola Utilidad. A propósito de Bentham, Mill decía que «nadie que […] alguna vez haya intentado normar la conducta humana en su conjunto ha partido de una concepción más limitada ya sea de las agencias que *ciertamente* influyen sobre el comportamiento humano o de aquellas que deberían influirlo».[1] Bentham y las legiones de catedráticos modernos que lo siguen son incapaces de ver por qué habrían de ser necesarias, por ejemplo, siete virtudes, a menos que éstas sean integradas en una sola y que esa unidad se use luego para tomar decisiones. Elija el paquete de «virtudes» que maximiza la utilidad. Simple.

Los más sofisticados entre los economistas con inclinaciones matemáticas hablarán del «teorema de representación de Debreu», así bautizado en honor al premio Nobel de Economía que perfeccionó el argumento. Estamos de vuelta, dirán, a la completitud, la transitividad y la continuidad que requiere una ordenación de cestas a fin de lograr la maximización. De acuerdo con los economistas, si incluimos la empatía en la función de utilidad de un agente, en otras circunstancias egoísta, estamos de vuelta a un mundo donde costo y beneficio pueden calcularse fácilmente; al menos en teoría. La cooperación en un dilema del prisionero repetido —Bruto que sentencia a muerte a sus hijos, un niño que cuida a sus cachorros moribundos o incluso hombres bomba en una causa elevada— puede explicarse a partir de simples motivos empáticos. La empatía es la variable omitida con la que uno podría llegar a eliminar el sesgo de la variable omitida al adquirir la base de datos econométrica de nuestros sueños.[2]

Así es como piensa el moderno economista matemático y econométrico. Pero no funciona. El economista simplemente ha rebautizado como gustos, preferencias o empatía el objeto a explicar. Como señala Robert Frank: «Si un hombre muere poco después de beberse el aceite usado en el cárter de su auto, no explicamos nada afirmando que debió haber tenido una poderosa afición al aceite de auto».[3] Amartya Sen lo pone como sigue: «Si una persona hace exactamente lo contrario de lo que le ayudaría a conseguir lo que quiere obtener, y lo hace con una consistencia interna perfecta […] no se le puede considerar racional».[4] Reducir la «empatía» o «una afición poderosa» o «consistencia = racionalidad» a una causa multiusos que lo explica todo, no ayuda en

nada. Hemos rebautizado el Amor como «empatía». ¿Pero con qué beneficio científico? *Alors?*

Por lo demás, como mencioné, si es utilitario, entonces el Amor no es amor, no el mejor tipo de amor hacia otro ser humano y definitivamente no el tipo supremo de amor del que hablan Aristóteles, Jesús o C. S. Lewis. Brigid O'Shaughnessy se ha quedado casi sin argumentos para convencer a Sam Spade de que la deje marcharse:

> Brigid le cogió la cara entre las manos y volvió a atraerla hacia sí. «Mírame y dime la verdad —le dijo—. ¿Te hubieras comportado así si el halcón hubiese sido auténtico y hubieras recibido tu parte?»...
>
> Spade movió los hombros ligeramente y dijo: «Un gran montón de dinero..., al menos eso hubiera sido algo que añadir a la balanza a favor de lo otro».
>
> Brigid alzó la cara hasta la de Spade. Tenía la boca ligeramente entreabierta y sus labios estaban ahuecados. «Si me quisieras, no necesitarías poner nada más en ese platillo de la balanza», le susurró.[5]

Así es. Peticiones y compensaciones de cosas materiales son irrelevantes para el Verdadero Amor. El Amor no está a la venta.

Pero Spade no quedará convencido: «Es tal el pavor que sentimos a pasar por imbéciles», afirma Robert Frank en relación con este tema en general, «que a menudo nos mostramos renuentes a prestar atención a nuestros más nobles instintos».[6] O más exactamente, permitimos que una nobleza se imponga sobre otra. La lealtad a su profesión como detective, fe en su identidad como alguien *no* imbécil, dice Spade, triunfa sobre el amor putativo. El Amor Verdadero —o el Patriotismo Verdadero, la Valentía Verdadera, la Fe Verdadera o Cualquier Cosa Verdadera— no es invertir en otra cosa, o entonces no es Verdadero.

Harry Frankfurt observa: «En la naturaleza del amor está que consideremos valiosos sus objetos por sí mismos y entonces importantes para nosotros» (compárese con la idea aristotélica de amistad).[7] Eso dice la teología, la literatura, Patsy Cline y todas las descripciones de los seres humanos que no están basadas en una analogía cuantitativa —una cosa más que añadir a ese platillo de la balanza—, es decir, en la prudencia. De acuerdo con Peterson y Seligman:

> Si sólo se reconoce una fortaleza [de carácter, una de las 24 que ellos identifican] cuando ésta rinde un beneficio, entonces se vuelve innecesaria la idea de bondad para explicar la conducta humana. Podemos regresar a un conductismo radical y hablar solamente de premios y castigos dominantes. Sin embargo, como sostienen de manera convincente Aristóteles y otros filósofos preocupados por la virtud, las acciones que se emprenden tan sólo por razones externas no pueden considerarse virtuosas, pues dependen de incentivos y coerciones, premios y castigos.[8]

El impulso a encontrar una semilla prudencial para las virtudes es moderno. El propio Benjamín Franklin es célebre por haber afirmado que la Prudencia Sola guiaba sus acciones, una retórica popular en la época que compuso la primera parte de su

Autobiografía. Como dijo Tocqueville: «En Estados Unidos, así como en otras partes [...], los ciudadanos se abandonan a los ímpetus desinteresados e irreflexivos [...]; pero los norteamericanos nunca [lo] confiesan [...] prefieren hacer honor a su filosofía más bien que a ellos mismos».[9] Como la de sus coterráneos, la retórica de Franklin era falsa. En vida fue un buen amigo y un buen ciudadano, justo y valiente, esperanzado y templado. No fue perfecto, pero tampoco una máquina de la Prudencia Sola. Claro que no. Max Weber, D. H. Lawrence, William Carlos Williams e incluso el perspicaz Alasdair MacIntyre no logran percibir esto acerca de su «estadunidense modelo».

Incluso filósofos muy sensibles buscan hoy negar estos testimonios y reducir todas las virtudes a la prudencia. En su último libro, Robert Nozick intentó argumentar que «la ética existe porque al menos algunas veces es posible coordinar las acciones con un beneficio mutuo».[10] O: «La ética surge cuando se producen situaciones que, por su frecuencia o importancia, ofrecen oportunidades para un beneficio mutuo a partir de una actividad coordinada». Y un utilitarista —cosa que Nozick no era— diría que «puesto que la cooperación para el beneficio mutuo es la función de la ética, lo único que importa es [...] el tamaño del pastel social».

Sin embargo, después de 64 páginas de sesuda reflexión, a Nozick le parece, no sin consternación, que la ética debe contener algo más. Se mete en apuros porque comete el error filosófico, típicamente moderno, de definir la ética como el simple «estudio de las relaciones interpersonales».[11] Es decir, su principal argumento no da ninguna cabida a las virtudes asociadas con el perfeccionamiento personal o la devoción a un trascendente. Es una ética de nivel intermedio, ni en el plano más alto de la fe, el amor y la esperanza, ni en el más bajo de la templanza y la valentía. Aspira, en cambio, a una justicia implementada con prudencia. Gira por completo alrededor de aspectos económicos, es decir, alrededor del «óptimo de Pareto», alrededor de negociaciones con beneficios mutuos. El objeto ético es la otra persona dentro de la negociación, jamás uno mismo o Dios.

Empero, mencioné que Nozick era sensible. Y es difícil imaginar una persona más honesta intelectualmente que él. Así, de manera ocasional se deshace en elogios por los objetos éticos alternativos, como si cayera en la cuenta de que reducir todo a negociaciones prudentes no es suficiente. Distingue «cuatro niveles o estratos éticos», en alusión a un tratamiento en su semipopular libro *The Examined Life* (1989).[12] El primero o más bajo es el beneficio mutuo, al que Nozick dedica la mayor parte de su esfuerzo analítico en *Invariances* (2001): el óptimo de Pareto, la ética del respeto. El siguiente nivel es una ética de la responsabilidad, discutida también en su libro *Philosophical Explanations* (1981).[13] Luego viene una ética del cuidado, la versión de Nozick del amor. Por último, el nivel más elevado corresponde a una ética de la Luz, «la verdad, la bondad, la santidad», o, en otras palabras, la ética de la fe, la esperanza y el amor

trascendente.[14]

Nozick reconoce que no posee ninguna explicación sobre la manera como se relacionan estos niveles o por qué habla siempre de la ética del respeto como la más básica; excepto bajo el fundamento político nada descabellado de que es la menos controversial. Su conocimiento de los filósofos de las virtudes es casi nulo. Éstos jamás son mencionados por el filósofo analítico más obsesionado con la ética; las dos referencias a Bernard Williams en *Invariances* son sobre temas metafísicos, no éticos. Aristóteles es abordado sólo de paso como un teórico de la ética; santo Tomás de Aquino no figura en ninguna de sus obras, como tampoco el resto de los filósofos de las virtudes.[15] Al parecer hizo una lectura descuidada de *La teoría de los sentimientos morales,* el libro preferido de Adam Smith. Nozick menciona el libro una sola vez en *Invariances* y afirma que éste postula una teoría del «observador ideal», una cita equivocada puesta entre comillas; la frase es el «espectador imparcial» no el «observador ideal». Además, el pasaje interpreta dicha noción como si ésta tuviera que ver con asuntos «morales» relacionados con otras personas, no con la templanza que configura al individuo, el tema central de *La teoría de los sentimientos morales*.[16]

Al igual que Frankfurt y otros filósofos analíticos anglosajones de primera línea, Nozick se encuentra atrapado al fondo de un pozo kantiano, incapaz de trepar hasta los campos floridos de la ética de las virtudes que yacen a su alrededor. De acuerdo con los estudiosos modernos en economía de la religión, la filiación religiosa se asemeja a un club social.[17] ¿Una vez más pillado al servicio de la utilidad, no es así Sr. Feligrés? Una parte de la conducta se explica de esta manera, tomando en cuenta el costo y el beneficio. Durante siete décadas mi abuela asistió sin falta a la Iglesia Congregacional en St. Joseph, Michigan, y aportó a ella con generosidad sin tener en mente, aseguraba, ninguna motivación elevada de fe o esperanza. Decía: «Voy a la iglesia por su vida social». Perfecto, abuelita, ya veo. ¿Cuál es el perjuicio? Iglesias, sinagogas y templos son instituciones vitales en Estados Unidos, a medio camino entre el individuo y el Estado, decía Tocqueville, aunque sea para proporcionar servicios sociales.

Pero los congregacionalistas de Inglaterra y Holanda que en 1620 huyeron al Nuevo Mundo no pertenecían a una iglesia por sus animados juegos de *bridge*. Como tampoco los devotos congregacionalistas hoy en día. Ni la mayoría de los episcopalistas que asisten a Grace Place en Chicago. No toda motivación es instrumental. Algunas dan identidad. No es posible concederle a los economistas que la vida entera es instrumental sin caer en una pesadilla estilo Bentham, donde cualquier propósito está corrompido.

Como sea, no tenemos por qué tomarnos al pie de la letra la descripción, con su carga de devaluación personal, que mi abuela hace de sus motivaciones. Después de todo, ser una dama de la iglesia es también una forma de identidad. No puede reducirse a una red de juegos de bridge, no del todo. Posee su lado secreto.

Durante el Raj de 1850, algunos confundidos indios pensaban que convertirse al cristianismo era benéfico, al menos para su educación o para conseguir un empleo en el gobierno. «De ahí que» —podrían decir quienes veían la conversión religiosa en términos puramente seculares— hasta la fecha haya en el Sur de Asia algunos cristianos descendientes de conversos. En realidad, la mayoría de los conversos eran intocables y, siendo analfabetas antes y después de la conversión, no obtuvieron ningún beneficio en fondos del gobierno para escuelas secundarias o puestos burocráticos. En esa década de 1850, los intocables creyeron erróneamente que convertirse a la religión de los europeos elevaría su estatus. Desafortunadamente, no fue así.

En cualquier caso, ser cristiano hoy en la India no ofrece *ninguna* ventaja, a menos que usted sea una cristiana italiana que se casa con un Gandhi. De hecho, los antiguos intocables, quienes conforman la mayor parte de los cristianos en el Sur de Asia, tienen prohibido en la India ejercer una discriminación positiva hacia… los intocables. Así pues, como puede verse, convertirse al cristianismo fue un desastre para los hijos, los nietos y los bisnietos de los conversos, no una ventaja. Como dice Jeffrey Cox, el principal estudioso en la materia: «Así de perversa es la historia». Los asesinatos de cristianos son comunes en la India y sobre todo en Paquistán, donde representan la principal minoría no musulmana.

Sin embargo, hoy en día a los cristianos del Sur de Asia, cuyos ancestros quizá fueron acusados de maximizar la utilidad (de manera incompetente) o de unirse (estúpidamente) a lo que creyeron era un club ventajoso, no les pasaría siquiera por la mente abandonar su fe. Tienen, como diría Sen, un «compromiso» con el cristianismo. Sus razones no son las de la utilidad o la simpatía. Esto es algo que irrita a los nacionalistas hindúes radicales, quienes interpretan la lealtad de los cristianos como mera prudencia. A lo que puede responderse en idioma yiddish: algo de prudencia.[18]

También el club judío tuvo ventajas prudentes, por ejemplo, asegurar créditos. Empero, es obvio que tan sólo por un club fundado en la Prudencia Sola sus miembros no habrían soportado el exilio y peor aún de manos de España, los pogromos y peor aún de manos de Rusia, las estrellas amarillas y peor aún de manos de Alemania, la discriminación y peor aún de manos de Estados Unidos. Éste no es un club al que una persona «racional» quisiera unirse. Es el club de Groucho Marx. Los grupos religiosos, intelectuales, sociales o de amistad a los que nos unimos o en los que nacemos pueden analizarse desde la perspectiva de la prudencia. Sólo un poco, no por completo. Todos guardan un significado, algo que disciplinas académicas basadas en la Prudencia Sola como la demografía, la economía neoclásica o las relaciones internacionales realistas no reconocen.

Como representante de mi iglesia episcopal, en 2003 acudí a la investidura de un nuevo rabino para la congregación Makom Shalom («el lugar de la paz»), con quienes

compartimos nuestro edifico en la calle South Dearborn, en Chicago. Fue muy conmovedor, muy hasídico en su furor festivo, con esas poderosas tonadas pentatónicas y las antiguas palabras: *Sh'ma Yisrael. Baruch adonai*. Una idea cruzó por mi mente: «¡Vaya. Esto es divertido! Hey, aguarda un segundo. ¿Debería convertirme aquí mismo al judaísmo?»

Bueno, no, en realidad no, querida. Como suele suceder con muchas ideas peregrinas, fue extraordinariamente absurda. No es lo que Deirdre es. Sería absolutamente desleal hacerlo. Apruebo el judaísmo progresista; el nuevo rabino era «Reb Alicia», así que ya se dará una idea. Y creo que alcanzo a percibir al menos la esencia del judaísmo ortodoxo. En lo que concierne al estilo de vida judía progresista y neohasídica, si me uniera a ella sin duda obtendría enormes utilidades de tipo instrumental: respeto por el conocimiento, el sarcástico humor yiddish, la armonía entre dignidad y actividad comercial, los misterios de un hebreo muy, muy alejado de las lenguas indoeuropeas, y todas esas tonadas. ¡Caramba! Pero no, digo, si soy quien soy. Jehovah no hizo un trato con *mis* ancestros; o, más bien, sólo con mis ancestros espirituales, mas no con mi línea familiar del noroeste de Europa, las hijas de Úrsula, Helena y Velda. Deirdre procede de un área distinta del circo humano.

Ver a los seres humanos como simples órdenes particulares de preferencias explica mucho sobre su conducta. Yo misma he escrito libros enteros donde muestro cómo ocurre esto. Puede incluso intentar —como lo han hecho David George, Albert Hirschman, Amartya Sen, George Akerlof, Harry Frankfurt, Richard Jeffrey, Amitai Etzioni, Richard Thaler, H. M. Shefrin, Mark Lutz, Robert Frank, John Davis, J. S. Mill y muchos otros— añadir un nivel de sofisticación al análisis hablando de metapreferencias para cada preferencia, o de individuos en conflicto.[19] Esto es una mejora, la misma mejora que supone pasar de un utilitarismo simple a uno normativo.

Por ejemplo, tomo un curso sobre Shakespeare no porque leer obras difíciles sea agradable a la primera, sino porque deseo ser el tipo de persona que disfruta *El rey Lear.* Me comprometo por lo tanto con la norma de asistir a clase y hacer la tarea. Evidentemente, el estudio de cualquier lengua presenta la misma estructura. Aprender las sutilezas semánticas de palabras neerlandesas como *maar* y *nog* es muy interesante de hecho. Pero no es únicamente agradable, como comer espárragos blancos, papas de cambray y jamón con mantequilla derretida en un jardín trasero de Hilversum, en un magnífico día de finales de primavera en la compañía de entrañables amigos neerlandeses.

Pero el amor y la lealtad, repito, poseen un exceso de contenido que incluso las versiones sofisticadas de la máxima utilidad pasan desapercibido. Argüir que uno aprende neerlandés con fines utilitaristas suena muy poco verosímil, considerando que casi todo mundo en Holanda habla inglés. Los mendigos en Ámsterdam pueden hablar

perfectamente cinco lenguas. Uno aprende neerlandés con el fin de honrar una tierra y un pueblo entrañables. No con fines utilitaristas.

El gran número de economistas que defiende la versión más simple de Max U sin duda encarna a la perfección el amor, la valentía y demás virtudes, como lo hacen todos los seres humanos saludables. Una vez discutí el tema con un joven colega. Respondí a su versión Max U del amor del siguiente modo: «Le aconsejo no decirle a su mujer lo que acaba de defender, esto es, que entiende su amor en términos instrumentales». De inmediato comprendió el meollo del asunto. La Sra. Economista no reaccionaría bien a la noticia de que el amor que su marido le profesa es meramente una función de placer en su función de utilidad. No si su matrimonio posee una pizca de amor.

A colegas así les digo: Escuchen, oh *Economici,* alguien como yo, que estaba absolutamente convencida de exactamente la misma posición que ustedes defienden, y que no es ninguna imbécil, logró cambiar de opinión. Dese la oportunidad de meditarlo. Lea unas cuantas novelas. Hable con su pareja. Acuda al templo. Adore Su bendito nombre con danzas. Eleve sus plegarias a Él con la pandereta y el arpa. Escuche, oh Israel.

Valentía, templanza, justicia, prudencia, fe, esperanza y amor. Desde luego, quizá piense que estas sietes virtudes son meras palabras. Yo respondo que $N = 7$ es una sensata media, si un justo medio, entre 613 y 1. Posee la riqueza suficiente para retratar a la humanidad real, para iluminar una definición específica alemana o china de la valentía en comparación con la templanza. No es ni demasiado general como para tener poca utilidad ni demasiado específica como para pertenecer sólo a una tribu local.

Cada una de las siete virtudes trae aparejada esa biblioteca de filosofía y ficción, la verdad de la razón y la verdad de la narrativa. Cada una de ellas —prudencia, justicia, fe y demás— es, por definición, un concepto impugnado. Esto es un mérito, no un defecto. Nos indica que nos hallamos en la frontera donde la ética tiene importancia. El trabajo está en la impugnación. Si se piensa que «valentía» significa fortitud en la batalla y demás expresiones masculinas, ello trae aparejado un conjunto de historias. Si significa fortitud en el alumbramiento y demás faenas femeninas, ello trae aparejado un conjunto de historias. La mayoría de nosotros nunca pasa por una prueba de valentía marcial y la mayoría de nosotros personifica la justicia de un modo mucho menos glorioso que desde el tribunal de la Suprema Corte de Estados Unidos, ante el cual, por cierto, Bernard, el aplicado amigo de Biff, tuvo al fin el privilegio de declarar. Pese a esto, aún contamos con historias extraídas de lugares altos y bajos, cuyo uso nos permite forjar nuestro carácter.

Necesitamos las palabras. No sirve de nada, o casi de nada, quedarse en el nivel del Bien o el imperativo categórico o el orden de preferencias.

Una mujer necesita saber con detalle cómo comportarse durante una presentación

importante mañana en la oficina. Asistirán todos los jefes, y también el principal cliente. La mujer está temerosa. Se dice a sí misma: «Vamos, nena, sé valiente», y la sola palabra evoca las historias de valentía en nuestra cultura, las cuales le aportan herramientas éticas para su misión. «Cuando Florence Nightingale enfrentó a los proveedores del hospital militar durante la Guerra de Crimea o al Consejo Médico del Ejército en Londres —recuerda para sí la mujer—, no lloriqueó ni se quejó. Habló con valentía. Debo ser como Nightingale»:

> No fue gracias a la dulzura y la abnegación que logró imponer el orden por encima del caos en los hospitales de Escútari, que vistió con sus propios medios al ejército británico y logró extender su dominio sobre los poderes comprimidos y renuentes del mundo oficial; fue debido a un método estricto, una férrea disciplina, una rígida atención a los detalles, a una labor incesante y a la determinación inflexible por parte de una voluntad inquebrantable.[20]

Historias como la de Nightingale son, como decimos en estos días terapéuticos, «recursos» para una buena conducta.

[1] Mill, «The Mind and Character of Jeremy Bentham», 1838, p. 318. Cursivas en el original.

[2] Estoy en deuda con Eli Berman, de la Universidad de California en San Diego, por discutir conmigo estos temas.

[3] Frank, *What Price the Moral High Ground?,* 2004, p. 26.

[4] Sen, *Sobre ética y economía,* 1989, p. 31.

[5] Hammett, *El halcón maltés,* p. 200.

[6] Frank, *Passions within Reason,* 1988, p. xi.

[7] Frankfurt, *Las razones del amor,* 2004, p. 57.

[8] Peterson y Seligman (eds.), *Character Strengths and Virtues,* 2004, p. 19.

[9] Tocqueville, *Democracia en América,* 1840, p. 484.

[10] Nozick, *Invariances,* 2001, p. 244. Las siguientes dos citas pertenecen a las páginas 246 y 256.

[11] *Ibid*., p. 248.

[12] *Ibid*., p. 280. *The Examined Life,* 1989, pp. 212-215.

[13] Nozick, *Philosophical Explanations,* 1981, cap. 5, pp. 499-570. Llama la atención que su último libro (2001) tenga la misma estructura que el de 1981: epistemología, metafísica (en especial, el libre albedrío) y ética.

[14] Nozick, *The Examined Life,* pp. 214-215.

[15] Nozick, *Philosophical Explanations,* pp. 515ss.

[16] Nozick, *Invariances,* p. 288.

[17] Lawrence Iannoccone fue precursor de este modelo en la década de 1970. Véase «Introduction to the Economics of Religion», 1998.

[18] Cox, *Imperial Fault Lines,* 2002, y correspondencia personal.

[19] En «Weakness of Will» (2004, pp. 4-6), White revisa las distintas posturas.

[20] Strachey, *Victorianos eminentes,* 1995, p. 155 (edición original 1918).

31. Carácter(es)

El economista neerlandés Arjo Klamer lo pone de esta manera: una persona necesita tener esta o aquella virtud en esta o aquella situación. Los domingos por la mañana en la iglesia, por ejemplo, pone en práctica la virtud del amor espiritual; los sábados por la noche en la pista de baile (por decir algo) la virtud de una valentía asertiva; de lunes a viernes la virtud de la prudencia cautelosa.

Eso no quiere decir que «todo es relativo» o alguna otra versión de nihilismo preparatoriano. Actuar como un burgués prudente en la pista de baile, donde lo indicado es una valentía temeraria, o como un aristócrata valeroso en la iglesia, donde lo indicado es una templanza piadosa, sería ir en contra de las buenas maneras. La teoría clásica de las virtudes dependía marcadamente del «decoro», lo que viene bien y es apropiado para cada ocasión en particular. Adam Smith fundamenta el sistema de las virtudes en un equilibrio de «buenos modales» entre virtudes rivales, el cual sólo puede verificarse «en las sensaciones simpatizadoras del espectador imparcial y bien informado»: «la razón, el principio, la conciencia, el habitante del pecho, el hombre interior, el ilustre juez y árbitro de nuestra conducta».[1] Cada uno de nosotros pone en práctica virtudes y vicios, y cada uno de nosotros tiene un doble en el juicio del «hombre interior».

Todos poseemos caracteres diferentes que usamos en momentos diferentes para historias diferentes de buena conducta y que ponemos a conversar, como dice Klamer. He usado la imagen de «equilibrio» entre las virtudes, o quizás abusado de ella. Robert Hariman la cuestiona en los mismos términos que Klamer: «La idea de que la persona prudente mantiene un equilibrio es simplificar demasiado las cosas, es una metonimia simplona para un proceso mucho más dinámico de impulsos contradictorios que se alternan dentro de cada individuo».[2] Hariman añade que para que la sociedad funcione de manera correcta a veces uno debe mantener la calma cuando un amigo se enoja, o ser valiente cuando los demás actúan con excesiva prudencia. Elegimos el carácter de un aristócrata o el de un labriego en esta o aquella situación, «no sólo para resolver [nuestras] tensiones internas, sino con el fin de contrarrestar los cambios en los demás».

Con base en Isaiah Berlin, John Gray llega a una conclusión similar:

> Justicia y misericordia, templanza y valentía: es probable que un mismo individuo no pueda realizarlas todas juntas a cabalidad, pues cada una evoca diferentes capacidades morales. […] Hay aquí una tesis sobre escasez moral, […] un asunto de psicología moral o antropología filosófica […] [Sin embargo,] el pluralismo

> de valores que adopta Berlin tal vez corresponda a una tesis sobre abundancia, no escasez […] pues lo que defiende es la existencia de una gran variedad de opciones [vidas para vivir] valiosas […] que no pueden combinarse y que demandan una elección, pero que además son incompatibles, de modo que cuando se prefiere cierta ordenación por encima de otra, pierde todo sentido afirmar que cualquier medida determinada […] de valor se ha perdido.[3]

El filósofo Loren Lomasky parece coincidir cuando define a las personas como «cazadores de proyectos» de la más diversa índole. Por su parte, Robert Nozick creía que es posible reducir el escozor de la envidia teniendo «una variedad de diferentes listas de dimensiones y de pesos» respecto a lo que de verdad importa en una sociedad.[4] La conclusión es que tenemos acceso —un acceso cada vez más amplio en el mundo moderno— a múltiples caracteres, en momentos distintos, como dicen Hariman y Klamer, o en vidas distintas, como dicen Berlin y Gray, o en proyectos distintos, como dicen Lomasky y Nozick.

Las clases sociales indoeuropeas representan una especialización de los caracteres: el guerrero aristocrático, el pastor y agricultor labriego, el comerciante, el sacerdote. Las sociedades modernas y plurales nos demandan interpretar todas estas funciones sólo de vez en cuando. Antaño, esto no sucedía. Stuart Hampshire escribe:

> La influencia de Hume, Kant y el utilitarismo para la filosofía moral contemporánea ha sido tal (al defender una visión igualitaria de la persona universalmente buena), que hemos olvidado que por siglos el guerrero y el sacerdote, el terrateniente y el labriego, el comerciante y el artesano, el músico o el poeta […] coexistieron en la sociedad con disposiciones y virtudes marcadamente distintas. […] La norma en gran parte de las sociedades a lo largo de la historia ha sido una pluralidad de roles sociales y funciones, cada uno con virtudes propias y obligaciones particulares.[5]

Piénsese en las virtudes que corresponden a los cuatro estamentos sociales, cada una asociada con sus supuestos caracteres: aristócrata, labriego, burgués y sacerdote. A veces el «carácter» de una clase es tal a los ojos de las demás clases, otras veces a los suyos propios y algunas más incluso, aunque rara vez, en la realidad sociológica. A cada virtud corresponde un vicio de exceso o deficiencia, el cual puede añadir otra dimensión, por así decirlo, detrás y antes de las virtudes. En términos aristotélicos, como dije, cada virtud puede ser tratada como el justo medio o, en la terminología de Julie Nelson, como el elemento positivo de un par positivo-negativo. Por ejemplo, la virtud aristocrática de la elocuencia guarda una relación con el vicio de su exceso (juegos de palabras sin sentido) o de su deficiencia (bromas vulgares meramente maliciosas).

Cuadro 31.1. *Las virtudes y las cuatro clases sociales*

Aristócrata	*Labriego*	*Burgués*	*Sacerdote*
Patricio	*Plebeyo*	*Mercantil*	*Artístico/Intelectual*
héroe	labriego/santo	comerciante	sacerdote
pagano	creyente	secular/mundano	monástico
Odiseo	Jesús	Benjamín Franklin	Picasso/Bertrand Russell
orgullo de ser	orgullo de servir	orgullo de lograr	orgullo de crear
gesto	acción	acuerdo	ritual
honor	deber	confiabilidad	integridad
franqueza	candor	honestidad	precisión
lealtad	fe	sociabilidad	profesionalismo
valentía	fortitud	iniciativa	imaginación
resignación	esperanza	previsión	ambición
elocuencia	jocosidad	humor	ironía
cortesía	reverencia	respeto	aprecio
decoro	humildad	modestia	autocrítica
magnanimidad	benevolencia	consideración	simpatía
justicia	imparcialidad	responsabilidad	precisión
previsión	sabiduría tradicional	prudencia	visión
templanza	frugalidad	ahorro	disciplina
amor	caridad	afecto	ágape
gracia social	dignidad	autodominio	conciencia de sí
subjetividad	objetividad	conjetividad	metateoría

Aunque la clasificación cuaternaria de la sociedad se remonta al *Rig-Veda,* y por lo tanto no es fantasiosamente arbitraria y posee una rica historia, la clasificación de las virtudes se parece un poco a los juegos de ingenio. Para ser útil, no necesita abarcar el universo entero hasta sus confines. Nuestro lado aristocrático nutre nuestra elocuencia o nuestra valentía cuando los necesitamos. Por ejemplo, Oscar Wilde ante el agente de aduanas estadunidense: «No tengo nada que declarar excepto mi inteligencia», y Oscar Wilde en prisión: *De profundis*. Nuestro lado sacerdotal nutre nuestra templanza y dignidad en el trabajo intelectual cuando los necesitamos. Y así sucesivamente.

En el cuadro 31.1 aparecen estereotipos y no siempre, repito, datos sociológicos. Son mitos, proyecciones, ideologías, conciencias de clase falsas o verdaderas. C. S. Lewis, quien estudió a fondo la literatura medieval, señaló que «los Caballeros en la crónicas de Froissart no tenían ni simpatía ni misericordia con "los forasteros", los rústicos o labriegos. Pero esta deplorable indiferencia estaba profundamente unida a una buena cualidad: realmente existía entre ellos un elevado código de valor, generosidad y honor».[6] Compárese con los relatos islandeses sobre vikingos, por ejemplo, el rey Harald el Severo agonizando con enorme nobleza y arrojo sobre el puente Stamford a causa de una flecha con punta de oro alojada en su garganta; aunque cargando un pavoroso historial de crueldad hacia los monjes, los labriegos y las mujeres.

«La voz del labriego», prosigue Lewis, debe desatenderse cuando exhorta al caballero

a seguir una vida tan «cauta» y «avara» como la del hombre rústico. Pero «ese hábito de no importarles "ni un bledo" se desarrolla en una clase social. Desatender la voz del labriego cuando así debe ser hace más sencillo prescindir de ella cuando clama justicia o misericordia. La sordera parcial, tan noble como necesaria, alienta la sordera total, tan arrogante como inhumana». Es así como se construye un *ethos,* para bien o para mal. Nótese además la ética implícita de Lewis fundada en el principio de la *noblesse oblige:* la voz del labriego ha de atenderse no desde una humildad igualitaria que nos exige «responder al testigo de Dios en cada hombre, sea éste pagano […] o cristiano», sino desde una compasión que mira hacia abajo.

Ahora bien, cualquiera de las cuatro columnas del cuadro 31.1 podría funcionar como un camino ético para una vida humana. Lee las columnas. Es posible imaginar un grupo de virtudes aristocráticas, proletarias y sacerdotales, todas ellas con una larga historia dentro de nuestra cultura. Alguna vez cada una de estas columnas fue muy popular, el prestigioso estilo de vida de cierto grupo de líderes de opinión. Pero el tercer grupo, el grupo burgués, también es concebible como una buena forma de vida. Además, retrata mejor lo que hoy en día somos casi todos, la mayor parte del tiempo, de nueve a cinco, de lunes a viernes; aunque desde 1848 no ha gozado de mucho prestigio entre aquellos que practican la cuarta columna.

Las virtudes burguesas, derivables de las sietes virtudes, pero perceptibles en la práctica comercial, podrían incluir la iniciativa, la adaptabilidad, la imaginación, el optimismo, la integridad, la prudencia, el ahorro, la confianza, el buen humor, el afecto, el autodominio, la consideración, la responsabilidad, la presteza, el decoro, la paciencia, la tolerancia, la afabilidad, la serenidad, la civilidad, la solidaridad, la amabilidad, la reputación, la dependencia, la imparcialidad. Si llamo «burguesas» a dichas virtudes es con el fin de contrastarlas con sus versiones no comerciales, por ejemplo la valentía (física) o el amor (espiritual). Las virtudes burguesas son las virtudes de los habitantes de las ciudades, lejos del campo militar del aristócrata, las tierras del labriego, el templo del sacerdote o el estudio del artista.

Por ejemplo, ¿cuál cree que sea la tasa de «incumplimiento», como dicen los banqueros, sobre préstamos cuantiosos otorgados a negocios en el mundo moderno? ¿Diez por ciento? ¿Veinte? No olvide que hablamos de personas despreciables, deshonestas, la gentuza esa de negocios. Bueno. En realidad es 2%. Una banquera de Chicago, conocida mía, me informa que en cinco años su banco, dedicado a otorgar préstamos para grandes transacciones inmobiliarias, no ha tenido un solo impago sobre deudas contraídas. Cualquiera que haya trabado amistad con decanos y profesores universitarios sabe que la tasa equivalente de incumplimiento es mucho más alta en la vida académica. La promesa de un decano posee un valor relativo. *Mis* promesas son simples especulaciones esperanzadas. En cambio, la palabra de un comerciante es su

capital. Académicos y científicos y sus administradores, los forjadores de palabras que tanto desprecian a los hombres de negocios, mienten de manera habitual. ¿Quién es entonces el caballero?

Algunas veces, la distinción entre virtudes burguesas y otras virtudes tiene que ver con un simple matiz verbal. Un aristócrata tiene elocuencia, un labriego o un trabajador, jocosidad. Un hombre de negocios debe poseer un sentido amigable del humor («Entra con una ancha sonrisa»). Al mismo tiempo puede tratarse de algo más que un simple matiz. La confianza es una virtud comercial, paralela a la solidaridad amorosa en la visión idealizada del campesinado o la clase trabajadora. Empero, la solidaridad puede producir resultados socialistas o fascistas, también malos para el negocio y para todos los demás aspectos de la vida.

La valentía física que exhiben los aristócratas en la guerra y los deportes se asemeja a la iniciativa burguesa. Pero reunir ambas en una sola virtud puede incitar guerras comerciales, lo que ha provocado guerras de verdad. Malo para el negocio. Ahí está el Japón imperial, concebido con base en una economía guerrera, sin ningún sustento en la economía académica, y que tuvo que conquistar otras tierras para hacerse de su petróleo. Los diplomáticos estadunidenses de la década de 1930, aunque en ese entonces no eran economistas, creían en la misma teoría y resistieron la expansión japonesa. El resultado fue Pearl Harbor y la guerra del Pacífico, donde nadie ganó. Después de la guerra, ambas partes alcanzaron sus metas a través del comercio, beneficiando, y no conquistando, a los pueblos con los que establecieron una relación mercantil.

Como he insistido, el típico discurso sobre las virtudes que hasta la fecha persiste, da cuenta únicamente de un mundo de héroes en pie de guerra o de trabajadores en el viñedo. Nuestro discurso ético ignora el mundo en constante expansión de la administración, la negociación, el liderazgo, la persuasión y demás transacciones. El siglo XVIII comenzó a construir un vocabulario ético para comerciantes, en especial en Escocia, y sobre todo en los escritos y enseñanzas de Adam Smith. Como lo expresó Michael Novak: «Smith comprendió que su misión en la vida era la educación moral de la "nueva clase" de su época».[7]

Usted forma parte de ella, probablemente.

[1] Smith, *La teoría de los sentimientos morales,* pp. 498, 253. Véase asimismo la primera parte «De la corrección de la conducta», a la que están subordinadas el mérito (segunda parte), el deber (tercera parte), la utilidad (cuarta parte) y la costumbre (quinta parte).

[2] Hariman, «Theory without Modernity», 2003, p. 8.

[3] Gray, *Isaiah Berlin*, 1996, p. 44. Se han eliminado las cursivas en el original.

[4] Lomasky, *Persons, Rights,* 1987; Nozick, *Anarquía, Estado y utopía,* p. 240.

[5] Hampshire, 1989, p. 108, citado en Gray, *Isaiah Berlin,* 1996, p. 54.

[6] Lewis, *The Four Loves,* 1960, p. 116.

[7] Novak, *Business as a Calling*.

32. Nueva dosis de antimonismo

Stuart Hampshire señala que desde Descartes, Hobbes, Vico y Kant ha sido una convención en Occidente dividir los argumentos entre axiomas e historia, razón e imaginación, matemáticas y narrativa, y luego presentar los axiomas, la razón y las matemáticas como medidas de la humanidad.[1] Ha sido un error. Razonada con detenimiento, la lógica calculadora es estupenda. Estoy a favor de ella, en especial para diseñar edificios o leyes tributarias. La practico como historiadora de la economía. ¡Viva el cálculo! Y es tan universal.

Pero todo ello no la convierte en la única virtud humana. Como señaló Hannah Arendt: «Lo que demuestran los gigantescos ordenadores es que la Época Moderna se equivocó al creer con Hobbes que la racionalidad, en el sentido de "tener en cuenta las consecuencias", era la más elevada y humana de las capacidades del hombre».[2] El sociólogo Harry Collins recalcó lo mismo en su estudio sobre sistemas expertos.[3] De modo similar, como mencioné, Darwin descubrió cierta racionalidad en la vida de los pinzones y las lombrices de tierra. El darwinismo sugiere que la fascinación racionalista por la lógica calculadora *(logos/ratio),* entendida como el único don de Dios a la humanidad, puede ser engañosa. La lógica calculadora es el don de la evolución a *todas* las especies.

Kant se equivocó al rechazar como elementos constitutivos de la ética los detalles irreflexivos de la antropología filosófica o la psicología filosófica. Igualmente, a finales del siglo XVI Pierre Ramus confundió a los profesores europeos al pensar la retórica como un asunto meramente de estilo y no como algo inherente a la razón humana en su conjunto. Y Platón nos confundió a todos al rechazar la mera opinión *(hē doxe)* de que los hombres son la medida de todas las cosas. Ramus y Kant fueron prekantianos, no prehegelianos.

El problema radica en la unificación kantiana de la ética bajo la bandera de la razón *versus* la imaginación, o en cualquier unificación excesiva de las virtudes, en una búsqueda de monismo, una fórmula de certitud, un atajo para resolver preguntas al margen de la cultura, un truco al alcance de cualquier adolescente medianamente listo después de clases.

Y a decir verdad, más que el propio Kant son los kantianos quienes buscan algoritmos para el juicio, «a fin de resolver dilemas morales sin recurrir a la sabiduría

moral», como dice Hursthouse.[4] Al respecto, Jonsen y Toulmin son particularmente iluminadores cuando sostienen que «no por nada Kant llama "máximas" a los imperativos de orden práctico, entre ellos los imperativos morales. De ese modo, Kant mismo se alinea con la tradición práctica de Aristóteles, Cicerón y los casuistas, y no con el legado teórico de Platón y los geómetras morales».[5] En términos parecidos, Jonsen y Toulmin sostienen que Jeremy Bentham fue también un casuista. «Tomado en su contexto social, el utilitarismo no fue una teoría intelectual abstracta, sino más bien una poderosa arma política.»[6] Así pues, la escala iría, en un extremo, de los utilitaristas y los kantianos que buscan sólo algoritmos, hasta los héroes casuistas de Jonsen y Toulmin (y Aristóteles, Cicerón, santo Tomás, Juan Azor y Jeremy Taylor) y filósofos de las virtudes como Adam Smith que identifican al «espectador imparcial interior» como el guía para el buen juicio, en el otro extremo —el extremismo en defensa de la virtud no es ningún vicio—, pasando en el medio por deontologistas como el propio Kant y regeneradores prácticos como el propio Bentham.

Las fórmulas simples, el naipe de bolsillo, no reconocen los dilemas éticos, o lo que es lo mismo dos virtudes que rivalizan entre sí dentro de una cultura que valora las virtudes de un modo distinto a cualquier otra. Se trata de una de las experiencias éticas más comunes de nuestra vida. Los japoneses —al menos en la lectura de Ruth Benedict — y los antiguos romanos tenían la razón. Existen «círculos» de obligación que es posible imaginar, al estilo occidental, como el llamado de la valentía a correr riesgos y el llamado opuesto de la templanza a retroceder. ¿Doy rienda suelta a la elocuencia a expensas de alguien más o resisto la tentación? Cicerón jamás pudo resistir la tentación. De hecho, en las grandes y pequeñas decisiones éticas, todos los días enfrentamos dilemas con compensaciones reales, dilemas que sólo descubrimos viviéndolos o escuchando historias sobre ellos: el dilema entre la justicia asociada con la pena de muerte, desde la perspectiva de algunos, y el amor que lleva a la misericordia, incluso hacia uno de los malhechores crucificados en el Gólgota; o el dilema entre la prudencia de cocinar esta noche y la esperanza de que alguien llame para salir a comer.

El ejemplo mejor conocido de Kant en la dirección contraria —asegurando que no existen verdaderos dilemas, que el orden de la Razón puede solucionarlos todos con base en axiomas universales y de suyo evidentes— causó asombro entre la gente desde la primera vez que lo propuso, en un ensayo de 1797 titulado «Sobre un presunto derecho a mentir por filantropía». Fue escrito, cabe notar, 11 años después de la muerte del Sr. Green y, en consecuencia, por un Kant sin la supervisión de la prudencia burguesa.

La lógica del imperativo categórico, decía Kant, exige que si un hombre le confiesa que está en una misión para matar a alguien y le pregunta sobre el paradero de su víctima, debe revelárselo. La máxima, un «deber perfecto»: siempre diga la verdad. Usted no sabe con exactitud cuáles serán las consecuencias si dice la horrible verdad,

pero ciertamente sabe que, de no decirla, habrá mentido.

Cuarenta años atrás, el reverendo David Fordyce de Aberdeen se adelantó a Kant con un argumento similar:

> La sinceridad […] es otra virtud o deber de gran importancia para la sociedad. […] De hecho no requiere que mostremos nuestros sentimientos de manera indiscreta, o que digamos toda la verdad en cada caso; pero es claro que no consiente la menor violación de la verdad. […] Ninguna pretensión de bien privado o público puede llegar a compensar las malas consecuencias de dicha violación. […] A nosotros corresponde hacer lo que nos parezca correcto y acorde a las leyes de nuestra naturaleza, y permitir que el Cielo gobierne y controle los eventos o consecuencias, algo que nunca dejará de hacer para bien.[7]

Con excepción del último llamamiento de corte panglossiano y teísta, al que el propio Kant se oponía y que en cualquier caso desde 1759 *Cándido* se había encargado de convertir en sinónimo de imbecilidad en Europa, Kant pudo haber sido el autor de este pasaje. El breve tratado de Fordyce que contiene el pasaje, *The Element of Moral Philosophy,* se tradujo en 1757 al francés y al alemán, y de acuerdo con una descripción fechada hacia 1760 el libro fue «aclamado» en Alemania.[8] Una porción considerable del libro se reimprimió hasta bien entrado el siglo XIX como la entrada para «Ética» en la *Enciclopedia Británica*, cuyas tres primeras ediciones Kant pudo haber conocido. En suma, es probable que la similitud sea algo más que una coincidencia.

De acuerdo con Kant y Fordyce, nadie querría que la máxima «mienta si cree que ello tendrá buenas consecuencias» fuera universal. La idea es comprensible: «Sin [sinceridad]… la sociedad sería un dominio de desconfianza», como lo expresó Fordyce. Los lingüistas modernos lo llaman «el axioma de calidad». ¿Pero con un asesino? ¿No cometer la menor violación de la verdad? ¿Acaso no la acción ética que debe evaluarse es el acto de «mentir para impedir un asesinato», algo que sin duda nos gustaría elevar a ley ética universal, y no el acto de «mentir» como tal, algo que sin duda no nos gustaría generalizar? Si una mentira hubiera podido salvar a alguien de las cámaras de gas, como de hecho sucedió —«Tiene tan sólo 13 años, Herr Comandante»— ¿no la habría aconsejado, mi querido Emmanuel?

Alasdair MacIntyre lo pone de este modo:

> Los pietistas luteranos educaban a sus hijos en la creencia de que uno debe decir la verdad a todos, en todo momento, sin importar las consecuencias, y Kant fue uno de esos hijos. Los bantúes tradicionales educaban a sus hijos a no decir la verdad a personas desconocidas y forasteros, pues creían que con ello la familia quedaría expuesta a algún maleficio. En nuestra cultura, muchos de nosotros fuimos educados a no decir la verdad a nuestras ancianas tías abuelas cuando nos piden admirar sus nuevos sombreros.[9] [Y continúa] Pero todos estos códigos encarnan un reconocimiento de la virtud de la sinceridad.

Es sólo que el ejercicio de la sinceridad varía en cada caso con los bienes internos al alcance de un pietista alemán, un bantú tradicional o un burgués escocés.

Todos los días, insisto, nos enfrentamos a cientos de decisiones éticas en el dilema entre hacer X y hacer Y, ambos buenos. ¿Visitar al amigo en el hospital o terminar de calificar los ensayos para la clase de mañana? ¿Llamar a Deb para ir a comer a Hackney's o terminar de escribir otro párrafo? Y luego está además la necesidad de tomar una decisión respecto esos portentosos dilemas que las páginas editoriales consideran como el sentido mismo de la ética: ¿proteger la decisión de la madre o la vida del embrión?, ¿quitar la sonda de alimentación?, ¿intervenir en una masacre?

Todos los monismos niegan los dilemas. Por ejemplo, los economistas estilo Max U afirman: Venga, no hay ningún dilema; haga simplemente lo que maximice su utilidad. O una psicología revolucionaria estilo «nosotros los neurocientíficos ya lo resolvimos todo»: Enfréntelo, no hay ningún dilema; haga simplemente lo que sus genes le dictan hacer. O una teología revelada estilo «nosotros conocemos la voluntad de Dios»: Bendiciones, no hay ningún dilema; haga simplemente lo que a todas luces Dios desea que haga. O una teología natural estilo inicios de la Ilustración: Mantenga la calma, no hay ningún dilema; simplemente tenga la confianza de que todo sucede para bien en el mejor de los mundos posibles. O el proyecto ilustrado tardío en su versión «amor por la razón»: en serio, no hay ningún dilema; simplemente siga los dictados de la razón, por ejemplo, el imperativo categórico.

En el otro extremo del amor ilustrado por la razón, como dije, se encuentra el amor por la libertad. Este último no concibe los dilemas como algo que es sencillo resolver. Aristóteles aborda los momentos de elección como el resultado de una deliberación dolorosa —contingente en términos personales e históricos— «acerca de cosas que suceden la mayoría de las veces de cierta manera, pero cuyo desenlace no es claro y de aquellas en que es indeterminado. Y llamamos a ciertos consejeros en materia de importancia, porque no estamos convencidos de poseer la adecuada información para hacer un buen diagnóstico».[10] La tradición talmúdica, desde Hillel y Akiva hasta Marx y Freud, celebra el carácter indeterminado del diálogo. La escuela de Hillel afirma esto y aquello, a lo que la escuela de Shammai responde así y asá. La tradición exegética judía en parte tiene sus orígenes en la tradición sofística griega, la misma que atacó el monista Platón.

También los cristianos, como Platón, han preferido en general resolver las cosas de una vez por todas, y luego exigir a los gobiernos que hagan valer con fuego y espada lo que Dios muy claramente desea, por ejemplo, en el Credo Niceno o la Confesión de Augsburgo. Empero, el propio santo Tomás de Aquino, en el método mismo de argumento dialógico de sus *quaestiones,* exhibe un espíritu deliberativo, el mismo que exhibe la gran influencia judía sobre él, Moisés Maimónides.

Dicho de otro modo, de acuerdo con el sistema de las virtudes occidentales que se remonta aproximadamente al año 330 a.C., hasta cierto punto perfeccionado en 1267-

1273, vigente en el pensamiento occidental hasta la época de Adam Smith y de algún modo todavía presente en nuestra cultura, no hacemos una «elección» aplicando una fórmula, sino por medio de una reflexión retórica y narrativa. Al respecto, el filósofo John McDowell escribió: «Uno sabe qué hacer, si acaso, no mediante la aplicación de principios universales, sino por el hecho mismo de ser cierto tipo de persona: alguien que ve las situaciones de una manera particular».[11] Y uno llega a ver las situaciones de esa manera por medio de una reflexión retórica y narrativa. El filósofo Jerry Fodor se quejaba de la más reciente de las fórmulas monistas, la cual no deja de aflorar: «Las pruebas directas a favor del darwinismo psicológico son en realidad muy magras. En particular es evidente que son mucho peores que las pruebas indirectas a favor de nuestra teoría intuitiva, pluralista, sobre la naturaleza humana. Después de todo si algo empleamos para interactuar unos con otros es el pluralismo intuitivo. Y tengo la impresión de que en general funciona bastante bien».[12]

Alguna vez dijo Amos Oz que cuando se siente seguro sobre cierta posición ética, escribe un artículo de no ficción. En cambio, cuando enfrenta un dilema, por ejemplo, el dilema judío-palestino, escribe una historia de ficción. Las historias —por ejemplo, las historias de las siete virtudes irreducibles entre sí en nuestra cultura— nos ofrecen razones para ser buenos y para comprender que no podemos ser buenos a la perfección, en un sentido monista. Si algo nos hace humanos son precisamente nuestras historias y nuestras lenguas. Algunas historias se adaptan mejor a la cultura china que a la europea o la india. No tiene nada de escandaloso. Como escribió Isaiah Berlin: «Las formas de vida difieren. Son muchos los fines, los principios morales. Pero no muchos *ad infinitum:* deben estar dentro del horizonte humano».[13]

John Gray califica como «liberalismo agonístico» el rechazo de Berlin «al tipo de racionalismo que considera los dilemas prácticos como algo en última instancia ilusorio». En el pensamiento de Berlin, explica Gray, «el conflicto y la rivalidad forman parte del ideal mismo de libertad».[14] Quizá Gray exagere la ambición teórica de Berlin, pero en cualquier caso la idea básica en ambos es acertada. Ninguna fórmula puede resumir las historias de las más diversas vidas humanas: monja y soldado, francés y chino. Incluso el ideal griego de «esplendor humano» es un tanto sospechoso, pues subordina las decisiones individuales a un juicio universal sobre lo que es bueno para cada quien, además de que éste fue articulado por hombres que despreciaban y reprimían a aquellos que no eran griegos, no eran libres y no eran varones.

Por el contrario, dice Berlin, deja que el individuo se invente a sí mismo él solo, sea como bailarín folclórico o un aficionado a la ópera. La canción «Achy Breaky Heart», música y letra de Don Von Tress, quizá no sea tan buena desde el punto de vista de una crítica del juicio como el aria «Che gelida manina», compuesta por Luigi Illica, Giuseppe Giacosa y Giacomo Puccini. Un imperioso heleno querrá intervenir, resistir la cerrazón

de la mente estadunidense e imponer impuestos a los bailarines folclóricos a fin de reunir subsidios para la ópera. Pero dejar que la gente se invente a sí misma ella sola en su música es un bien en sí mismo, decía Berlin; Isaiah, o Irving.

Lo que Berlin defiende aquí no es el mandamiento romántico «Séa su yo esencial, profundo, sincero». La libertad no es un simple acercamiento a un yo ideal, preexistente. Al contrario, esta «libertad positiva» a menudo ha excusado a tiranos que intentan ayudarnos a descubrir nuestro yo ideal ante la Inquisición o en la habitación 101. Lo que Berlin postula con su liberalismo agonístico son «las bondades de la elección», como dice Gray; lo que no necesariamente debe entenderse como autonomía, es decir, valentía, sino como autocreación, es decir, fe y esperanza.

La monja se crea una identidad como una reclusa obediente, lo opuesto al autónomo héroe romántico. Empero, la suya es, a su modo, una vida gloriosa, gloria de la que he sido testigo en cinco amigas cercanas entre las monjas católicas. En un célebre pasaje de *Anarquía, estado y utopía*, Robert Nozick enumera 36 nombres junto con «usted y sus padres»: Wittgenstein, Elizabeth Taylor, Casey Stengel, el Rebe de Lubavitch, etc. Luego pregunta: «¿Existe realmente *una* sola clase de vida que sea mejor para cada una de estas personas?»[15] De modo similar afirma Gray: «Las virtudes de la épica homérica y del Sermón de la Montaña son irreduciblemente antagónicas y divergentes, y dan voz a estilos de vida radicalmente distintos. No existe un punto arquimédico de apoyo desde el cual pueda juzgárseles».[16] Así es.

Maquiavelo representa un extraño pero poderoso testimonio en contra del monismo. En otra parte, Berlin sostiene de manera convincente que la originalidad de Maquiavelo —algo que nos sigue alarmando casi cinco siglos después de su muerte— radica justo en haber puesto al descubierto «un dilema insoluble, la inserción de un signo de interrogación permanente […] que fines igualmente últimos, igualmente sagrados, pueden contradecirse uno al otro; que sistemas enteros de valores pueden sufrir un choque sin la posibilidad de un arbitrio racional».[17] La prudencia y la justicia de las virtudes paganas, admiradas por Maquiavelo, pueden entrar en conflicto con el amor y la fe de las virtudes cristianas, a las que veía con desdén. Me pregunto si la creencia en que las virtudes pueden coexistir sin conflicto es tan antigua como Berlin supone. Tal vez sólo *cierto tipo* de cristiano es el que cree que el arbitrio racional siempre funciona. La tragedia griega acepta el conflicto, por ejemplo. Y lo mismo pasa con los anglicanos.

Es una sensibilidad italiana. Si usted y su amigo no juegan el mismo juego del lenguaje, sin duda cada uno arribará a una opinión diferente, como bien saben los italianos sin perder la calma. La película italiana *La meglio gioventù* (2003) trata sobre el amor que une a los amigos y a la familia por encima de cualquier diferencia. Nicola se convierte en un psiquiatra progresista; su hermano Matteo se une a la policía durante la tensa época de la Brigada Roja. Guilia se involucra en la violenta revolución; su cuñada

Giovanna se convierte en juez y se ofrece para acabar con la mafia siciliana. Éstos son dilemas insolubles, formas de vida radicalmente distintas. Pero aun sin la posibilidad de contar con un arbitrio racional que medie sus posturas, los italianos en la película mantienen la fe, la *lotsverbondenheid*. Se trata de una gracia que a los estadunidenses con una formación teórica, sean azules o rojos, suele costarles trabajo llevar a la práctica.

Sen ha explorado la increíble influencia que algo de esa gracia italiana, en figuras como Antonio Gramsci, Piero Sraffa o Ludwig Wittgenstein, ejerció sobre Cambridge en 1929, e incluso sobre la filosofía del lenguaje de la década de 1950.[18] En su anhelo romántico por *L'infinito,* el poeta romántico temprano Giacomo Leopardi con frecuencia acusa la típica religiosidad descentrada. Pero reconoce asimismo —de hecho lo establece como axioma de sus reflexiones sobre la vida terrenal— que «el mundo es una organización de canallas en contra de los hombres de buena voluntad».[19] Es imposible hallar un discurso así entre monistas trascendentales ingleses como Coleridge, Wordsworth, Shelley y Keats, para quienes la verdad es belleza, la belleza verdad, rememoradas en paz. Byron y Browning, por su parte, hablan como Leopardi, y no pocas veces. Pero Byron y Browning eran, después de todo, italianos honorarios.

El estadunidense promedio, sin una formación teórica, comprende el mensaje italiano sin necesidad de una educación filosófica. La clase educada se asombra, por ejemplo, de que los estadunidenses sean tanto liberales como republicanos, que defiendan por igual la libre contratación y el sacrificio por la comunidad.[20] Es decir, desde los fundadores, los estadunidenses han admirado tanto la libertad moderna, el derecho a ser sólo de izquierda, como la libertad antigua, el derecho a participar. Los estadunidenses son anarquistas y metiches, montañeses que disparan al fbi y políticos que encarcelan a consumidores de marihuana.

En las ciudades pequeñas del Medio Oeste puede, por ejemplo, apreciar esta admiración por las virtudes liberales y las republicanas. ¿Se debe a que los estadunidenses, en especial los del Medio Oeste, y en especial los Babbitts en ciudades Zenith,[*] son estúpidos y burgueses, y peor aún, filosóficamente inconsistentes? No, como seguramente habría dicho el Ludwig Wittgenstein posterior a 1929 si hubiera prestado atención a los problemas filosóficos del Medio Oeste. La historiadora Catherine Stock narra la manera como la «vieja clase media» en las Dakotas soportó la Gran Depresión: adoptaron «impulsos en esencia contradictorios, aunque igualmente entrañables», es decir, defendieron valores en pugna sin la posibilidad de contar con un arbitrio racional, entendiendo por «racional» «formulaico, unilateral, monista, definitivo, axiomático, deductivo, absoluto, sabihondo» y demás linduras tan caras a los cartesianos, los kantianos y los benthamitas.

La idea de que las virtudes no deben ser contradictorias corresponde a la lógica de un profesor. Pero no es sensata. Confunde la lógica proposicional con la «lógica» mundana,

como en el caso del Wittgenstein anterior a 1929. En un famoso debate de 1939, el segundo Wittgenstein atacó al primer Wittgenstein en la figura del lógico matemático Alan Turing:

> WITTGENSTEIN: ¿Qué mal se desprende [de una contradicción lógica]?
>
> TURING: El verdadero mal no aparecerá a menos que haya una aplicación, causando por ejemplo que un puente se venga abajo o algo parecido.
>
> WITTGENSTEIN: …la pregunta es: ¿por qué la gente le tiene miedo a las contradicciones? Es comprensible que le tengan miedo a contradicciones en ámbitos… *fuera* de las matemáticas… Pero nada tiene por qué fallar. Y si algo en efecto falla —si el puente se viene abajo— entonces su error fue usar una ley natural equivocada… «Miento, por lo tanto no miento, por lo tanto miento y no miento, por lo tanto tenemos una contradicción [a saber, la Paradoja del Mentiroso], por lo tanto [puesto que en lógica una contradicción significa que cualquier proposición es válida] 2 × 2 = 369». Bueno, no llamaríamos a esto «multiplicación»; eso es todo…
>
> TURING: Aun cuando desconocemos si el puente se vendrá abajo en caso de que no haya contradicciones, de cualquier modo es casi un hecho que si hay contradicciones [Turing se refiere a las contradicciones en el cálculo anterior al siglo XIX] fallará en alguna otra parte.
>
> WITTGENSTEIN: Pero no hay nada que haya fallado de ese modo todavía.[21]

La vida ética es como la ingeniería de puentes, no como las matemáticas. Nada tiene de aconsejable axiomatizar la ética a fin de garantizar que sea consistente. Después de todo, la consistencia es una virtud menor. *Pace* Platón, Hobbes, Spinoza, Kant. Si de su axioma usted deduce que debe revelar a un asesino el paradero de su víctima, bueno, entonces no llamemos a eso «ética». Eso es todo.

Como decía Jane Addams, oriunda del Medio Oeste, trágica pero necesariamente los reclamos sociales y familiares luchan entre sí, y «la destrucción de cualquiera […] arruinaría la vida ética». Sonará obvio decir que los estadunidenses «se contradicen» cuando aseguran apreciar tanto la autonomía liberal como los lazos republicanos, pero así es como son las gentes de buena voluntad.

Las virtudes no están subsumidas dentro de un monismo libre de «contradicciones», es decir, libre de las tensiones y equilibrios de toda vida ética.[22] La propia Stock ofrece un catálogo de los «impulsos» que caracterizan a sus Dakotas. Una mejor palabra para tales impulsos sería «virtudes»: «una lealtad [fe] con el individualismo [valentía] y la comunidad [justicia, templanza], con el lucro [prudencia] y la cooperación [amor, justicia, fe], con el progreso [esperanza] y la tradición [fe de nuevo]».[23] Y virtudes burguesas.

[1] Hampshire, «Justice is Strife», 1991.

[2] Arendt, *La condición humana,* 1993, p. 189 (edición original 1958).

[3] Collins, *Artificial Experts,* 1990.

[4] Hursthouse, *Virtue Ethics,* 1999, p. 54.

[5] Jonsen y Toulmin, *Casuistry,* 1988, p. 286.

[6] *Ibid*., p. 289.

[7] Fordyce, *Element of Moral Philosophy,* 1754, pp. 98-99.

[8] Thomas Kennedy, introducción (2003) a Fordyce, *Element of Moral Philosophy,* 1754, p. x.

[9] MacIntyre, *Aft er Virtue,* 1981, p. 180.

[10] Aristóteles, *Ética nicomáquea,* aprox. 330 a.C., 1112b. Véase asimismo el extenso discurso en 3.2 (sobre la elección) y 3.3 (sobre la deliberación).

[11] McDowell, «Virtue and Reason», 1979, p. 162.

[12] Fodor, «The Trouble with Psychological Darwinism», 1998.

[13] Berlin, *Crooked Timber,* 1998, pp. 11-12.

[14] Gray, *Isaiah Berlin,* 1996, p. 25. En una reseña del libro de Gray publicada en la revista *Reason,* de manera convincente Chandran Kukathas («What's the Big Idea?», 1996) pone en duda que Berlin haya sido un erizo.

[15] Nozick, *Anarquía, estado y utopía,* p. 299.

[16] Gray, *Isaiah Berlin,* 1996, pp. 45-46.

[17] Berlin, *Contra la corriente,* 2006, p. 144 (edición original 1979).

[18] Sen, «Saffra, Wittgenstein, and Gramsci», 2003, pp. 1242-1245.

[19] Leopardi, *Pensieri,* 1845, p. 29.

[20] Véase, por ejemplo, Robert Shalhope, «American Revolution», 1995, p. 24.

[*] Véase antes, cap. 20. [T.]

[21] *Wittgenstein's Lectures on the Foundations of Mathematics,* Cambridge, 1939, citado en Hodges, *Alan Turing,* 1983, p. 154.

[22] Compárese con el «dualismo ético» de David Schmidtz, en Schmidtz, *Rational Choice*, 1995.

[23] Stock, 1992, citado en Johnston, *Radical Middle Class*, 2003, p. 11.

33. ¿Y por qué no una sola virtud?

Las siete virtudes de la tradición occidental antes de Kant son colores primarios éticos: el rojo, el azul y el amarillo que no pueden derivarse de ningún otro, pero que son capaces de formar otros colores. «Se dice que las virtudes cardinales son las virtudes principales —señala Santo Tomás—, no porque sean más perfectas que el resto de las virtudes, sino porque la vida humana depende principalmente de ellas y porque el resto de las virtudes están basadas en ellas.»[1] Azul más amarillo produce verde. Amor más fe produce lealtad. Valentía más prudencia produce iniciativa. Templanza más justicia produce humildad. Justicia más valentía y fe produce honestidad.

Diversos autores modernos han intentado inventar un nuevo círculo cromático, con la integridad y la civilidad, o la misma honestidad, como colores primarios. Tómese como ejemplo la historieta que apareció en 2002 en el *New Yorker:* un hombre que luce como si acabara de volver de un interrogatorio sobre Enron y demás desastres financieros ante un comité del Senado, le dice a su pequeño hijo: «La honestidad es una buena cualidad, Max, pero no lo es todo». Inventar nuevos colores primarios es como depender del púrpura y el verde, o del verde-amarillo y el verdemar: colores hermosos e importantes, entre mis favoritos, pero en un sentido técnico «secundarios» o incluso «terciarios», la paleta de Gauguin y Matisse contra la del último Van Gogh y el último Piet Mondrian. En este caso ético, los colores primarios inventados carecen de una tradición que los respalde en cuanto al modo de combinarlos u ordenarlos.

Y todos ellos se derivan, repito, de los viejos colores primarios. Por ejemplo, la honestidad es valentía, justicia y fe combinadas: la valentía para decir las cosas con magnanimidad; la justicia para dar la respuesta correcta; la fe para adherirnos a nuestra verdadera identidad. Y así sucesivamente usando como guía a santo Tomás o a un filósofo moderno de las virtudes.

Tome de nuevo su *Roget's Thesaurus*. En la edición de 1962, las categorías aún eran las mismas que se le habrían ocurrido en 1805 a un médico inglés y secretario de la Royal Society, bilingüe debido al francés de su padre, categorías perfeccionadas a lo largo de su carrera y publicadas por primera vez en 1852, con numerosas ediciones posteriores hasta su muerte en 1879. Examine los principales encabezados de la «Octava clase: afectos». El resultado es el siguiente (observe dónde entran las siete virtudes):

859 Paciencia: tolerancia, conformidad, resistencia, estoicismo
868 Alegría: cordialidad, buen humor, alborozo, vigor, vivacidad, animosidad
878 Sentido del humor: agudeza
879 Ingenio y humor: jocosidad, astucia
886 *Esperanza:* confianza, *fe,* fiabilidad, optimismo
891 *Valentía:* audacia, valor, confianza, fortitud, fuerza de voluntad, determina atrevimiento, intrepidez, iniciativa
893 Cautela: cuidado, *prudencia,* discreción, sensatez, deliberación, planificació previsión
895 Gusto: elegancia, gracia, refinamiento, sofisticación, discernimiento, decoro decencia, propiedad, continencia, sencillez
900 Sencillez: naturalidad
903 Orgullo: autoestima, respeto personal, dignidad, distinción, gravedad, sobrie 904 Humildad: modestia, simplicidad
920 Sociabilidad: afabilidad, simpatía
923 Hospitalidad: cordialidad, amabilidad, simpatía, solidaridad, generosidad, liberalidad
925 Amistad: amabilidad, serenidad, empatía, solidaridad, camaradería, fidelida [lealtad]
929 *Amor:* afecto, ardor
934 Gentileza: cordialidad, civilidad, afabilidad, gracia, respeto, distinción, refinamiento, sofisticación
936 Amabilidad, benevolencia: afabilidad, cordialidad, caballerosidad, delicadez consideración, atención, diligencia, deferencia, afectación, docilidad, carida altruismo, buena voluntad, generosidad
939 Espíritu público
942 Piedad: misericordia, conmiseración, caridad, conformidad, compasión
944 Condolencia: simpatía
945 Perdón: tenacidad, magnanimidad
947 Gratitud: aprecio
962 Respeto: deferencia, consideración
972 Probidad: rectitud, honradez, integridad, honestidad, reputación, nobleza, escrupulosidad, candor, apertura, franqueza, confianza, fiabilidad, confiabilidad, fidelidad, lealtad, fe, constancia
974 *Justicia:* equidad, imparcialidad, desinterés, neutralidad
977 Ausencia de egoísmo: magnanimidad, generosidad, liberalidad
986 Castidad: pureza, decoro, propiedad

990 *Templanza:* moderación, conformidad, continencia, autodisciplina, sobried
1026 Piedad: *fe,* reverencia

Ni la fe ni la prudencia poseen encabezados propios, una indicación sobre el mundo intelectual de 1852. Sin duda los habrían tenido en el de santo Tomás de Aquino de 1252.

El punto es que cualquier virtud en el listado anterior puede relacionarse con las siete virtudes. En cambio, las siete no pueden derivarse de las otras virtudes. Tómese por ejemplo la castidad, una virtud que los medievales apreciaban en particular. En santo Tomás, como observa la teóloga Diana Fritz Cates, es «el tipo de templanza asociada con las relaciones sexuales».[2] O como el propio santo Tomás afirmó con mayor delicadeza: «Se dice que una persona es casta porque se comporta de una cierta manera en el uso de ciertas partes corporales».[3] Santo Tomás rechaza que la castidad sea una «virtud general» (a diferencia, como sostiene, de la templanza), pues un sentido tan amplio es meramente metafórico, basado en la comparación entre la unión espiritual con Dios propiamente y la unión física entre las personas.

O tómese la virtud de la liberalidad, colocada por Roget al lado de la hospitalidad y la ausencia de egoísmo. De acuerdo con santo Tomás (citando a san Ambrosio, *De Offic.* I), podría considerársele una parte de la justicia: «La justicia se refiere a la sociedad humana. Y la idea de sociedad se compone de dos aspectos: la justicia y la beneficencia, también conocidas, respectivamente, como liberalidad y benignidad». Santo Tomás cuestiona el análisis de san Ambrosio y observa que la justicia tiene que ver con algo que es forzoso, mientras que la liberalidad tiene que ver precisamente con lo que *no* es forzoso: «El gesto de liberalidad proviene de cierto tipo de afecto al dinero en una persona que ni lo ambiciona ni lo ama. Por eso, cuando así conviene, lo da no sólo a los amigos sino asimismo a aquellos que no conoce. De ahí que no pertenezca a la caridad sino más bien a la justicia, la cual está asociada con objetos externos».[4]

Piense en un árbol de la vida, por ejemplo, el Ygdrasil, del que brotan y se extienden las virtudes individuales. Estoy pensando en un árbol visto desde arriba. Desde esa perspectiva, el nivel que mejor se aprecia y experimenta es el de las virtudes particulares, el follaje que cubre la copa del árbol. Observe la lista de Roget. Por ejemplo, las principales virtudes particulares, la multitud de virtudes que analiza santo Tomás, serían las ramas cubiertas de hojas apenas visibles. Las siete virtudes occidentales en un sentido abstracto serían las gruesas ramas un poco más abajo. La vida racionalmente buena es el tronco.

Al decir que las siete virtudes son lugares idóneos para comenzar, no estoy afirmando que sean universales o permanentes desde aquí hasta la Próxima Centauri, sino únicamente conocidas y constantes desde aquí hasta las antiguas y modernas Jericó y

Tombuctú. La unión de las tres virtudes cristianas y las cuatro paganas es desde luego históricamente contingente. A. Th. Van Deursen afirma: «La cultura europea del siglo XVII descansaba sobre dos pilares: el cristianismo y el mundo clásico de la antigüedad grecorromana. Ambos eran inseparables, no porque fuera imposible separarlos, sino porque las historia europea los había unido».[5]

Kant y Bentham intentaron separarlos. El resultado, podría decirse, ha sido la angustia existencial y el caos ético. Quizás aquellos antiguos teóricos europeos de las virtudes presentían algo. No hablo de su práctica de las virtudes, por supuesto, tomando en cuenta la larga historia de fanáticos religiosos y regicidas en Europa. Hablo simplemente de su teoría.

Mi argumento es filosófico, pero complementado con argumentos antropológicos, históricos y literarios, todos ellos antikantianos. A los ojos de Dios, me imagino, no existe una esencia de «valentía», aunque, por cierto, si alguien la ha descubierto, apostaría por santo Tomás.[6] La ética aquí tiene su origen en Aristóteles, pero tenemos la ventaja sobre el Filósofo y su discípulo el Doctor de la Iglesia de que sabemos más; aunque el «más» que sabemos es, como alguna vez señaló T. S. Elliot… Aristóteles y santo Tomás. «Valentía» no significa exactamente lo mismo para un caballero romano que para un caballero cristiano, o para un samurái que para un cowboy, o para un hombre libre en la Atenas del año 431 a.C. que para una mujer adulta en el París de 1968.

Las ideas cambian incluso bajo la misma categoría, observa el historiador intelectual. Las palabras se vacían de contenido y vuelven a llenarse. Tómese el caso de la «justicia» en una sociedad que de manera rutinaria practica la esclavitud en contraste, como mencioné, con una sociedad posterior a la que le horroriza la mera idea; o la imagen que un niño tiene de la equidad en un parque infantil en contraste con la creencia de su yo adulto en la justicia de los mercados. En sus moléculas usted es distinto del niño que alguna vez fue. Para ciertos fines, por ejemplo, la investigación microbiológica sobre la acumulación de metales pesados, ése es el dato relevante. Pero para muchos otros fines, el niño es el padre del adulto. Y también la historia de la templanza o la justicia pueden tener relevancia para sus sentidos actuales.

Cabría preguntarse qué hay «detrás» de las virtudes; la pregunta que Platón y Kant se hicieron con tanta insistencia. Es la pregunta por aquello que hace virtuosas a las virtudes. A estas alturas varios filósofos e incluso un amplio número de estudiantes universitarios creen que la ética es «una mera palabra, "el adjetivo de encomio más general", una bandera usada por la voluntad indagadora, un término que, con mayor claridad, podría ser remplazado por "Estoy a favor de esto"».[7] Así describe Murdoch la visión moderna. Pero ni ella ni yo aprobamos este «emotivismo», como se le llama. Por el contrario, «la excelencia tiene un tipo de unidad y existen hechos sobre nuestra condición desde los que convergen las líneas hacia una dirección definida».[8] Siendo una

platónica convencida, Murdoch defendía que el Bien «es aquello a cuya luz debe proceder toda explicación [sobre cualquier excelencia particular]», y con ese fin reproducía la alegoría platónica de la luz solar más allá del fuego en la caverna. El Sol del Bien ilumina nuestro sendero.

Murdoch era además atea y como tal se habría negado a reescribir «Hijo de Dios» en lugar de «Sol del Bien», algo que un cristiano convencido preferiría. Sin embargo, Murdoch, como todos los platónicos, parece coquetear con el teísmo. Por ejemplo, en 1969 escribió un ensayo particularmente brillante «Sobre "Dios" y el "Bien"»: «Si decimos que el Bien es la Razón, tenemos que hablar acerca del buen juicio», hasta terminar a la luz que irradia el Bien. «Si decimos que el Bien es el Amor, tenemos que explicar que existen diferentes tipos de amor», malo, regular y bueno.[9] Ahora entiende a qué me refiero con sus coqueteos con el teísmo, incluso con el cristianismo. Si es un platónico decidido, entonces la raíz del árbol Ygdrasil es el Bien (inglés, *Good*) y punto; o, una vez más, si le quita una letra a la palabra inglesa —lo que le pido encarecidamente que haga—, Dios (inglés, *God*) y punto.

Otra imagen también platónica para la unidad de las virtudes (por ejemplo, *Fedón* 100c) consiste en pensarla como el locus, asíntota, envoltura o límite, para usar de nuevo el simbolismo matemático que Platón hubiera aprobado, de todas las secuencias malo-regular-bueno-mejor-perfecto. A todas ellas, afirma el platónico, «las perfecciono en una Perfección general».

Sin embargo, al responder a la pregunta «¿Por qué virtud?», puede, si así lo desea, evitar la forma platónica del Bien. Hacerlo tiene la virtud —nótese la palabra— de ahorrarle caer en una fórmula para el bien. A la manera de Aristóteles, puede contentarse con virtudes particulares que algo parecen tener que ver con una vida buena. La mujer aristotélica contempla el circuito de buen arte (exhibiendo, por ejemplo, la virtud de la esperanza), buena milicia (valentía), buena ciencia (justicia) y buena maternidad (amor) que circundan al bien. Se mantiene en el nivel de las ramas principales del árbol.

De acuerdo con el riguroso argumento antiplatónico y antikantiano, la cuestión del Bien último, a la base, nunca aflora. Ésta es sin duda la apuesta de Aristóteles. En la primera línea de la *Ética nicomáquea* exalta, sin citar, la típica idea platónica de que «el Bien *[t'agathon]* es aquello hacia lo que todas las cosas tienden». Empero, inmediatamente después da cuenta de la diversidad de fines que la vida posee. «Pero como hay muchas acciones, artes y ciencias, muchos son también los fines», y dedica el resto del libro a ofrecer detalles.

Aristóteles y santo Tomás veían la elección como un evento agónico; de manera muy distinta, por ejemplo, a las bruscas fórmulas del utilitarismo con las que según los economistas lidiamos con la vida. Clyde Griffiths, el protagonista de *Una tragedia americana,* enfrenta durante su juventud «por primera vez en su vida […] una elección

respecto a sus deseos». ¿Debe sumarse a las parrandas y orgías de sus compañeros botones del hotel en Kansas City o debe mantener la fe en sus padres y su templanza de predicadores itinerantes? Las virtudes y los vicios particulares luchan en su interior durante un párrafo entero. Esperanza: «Pensamientos extraños, súbitos, tentadores y al mismo tiempo perturbadores surcaban su mente». Valentía: «Y ante todo ello experimentó de pronto un poco de temor. ¡Bah! ¿No era acaso valiente?» Amor, entendido como solidaridad social: «A esos otros compañeros no parecía afectarles aquel horizonte de posibilidad». Amor, entendido como familia: «¡Su madre!» Justicia, entendida como acatamiento de las normas: «¿Qué pensaría su madre si se enterara?» Fe y justicia, entendidas como una identidad que mira en retrospectiva: «En ese momento no se atrevía a pensar en ella ni en su padre». Templanza a la deriva: «Resolvió sacarlos de su mente».[10] Finalmente toma una decisión, aunque vivirá para arrepentirse de ella.

FIGURA 33.1. *El límite platónico: El bien es la tendencia de perfeccionamientos particulares*

			Mala milicia Milicia regular Buena milicia			
Mal arte	Regular arte	Buen arte	El Bien/Dios	Buena ciencia	Regular ciencia	Mala ciencia
			Buena maternidad Maternidad regular Mala maternidad			

Arrepentimiento y tragedia son imposibles en el mundo de Max U. Ralph McInerny resume el utilitarismo como sigue: «Si toda acción persigue un fin y si se asume que todo fin es bueno, y no hay ningún error de por medio, entonces cualquier cosa que haga cualquiera es buena y todos son como deberían ser». Esto no es Clyde. En términos científicos, «el remordimiento y el arrepentimiento impiden una salida tan fácil».[11]

Aunque no era aristotélica, Murdoch coincidía en que las virtudes por debajo del Bien pueden de hecho separarse y clasificarse. Juntas conforman un sistema interconectado que no es posible reducir a una sola, y definitivamente no a algo como la «Utilidad». «El hombre bueno —escribió— sabe dónde y cómo el arte o la política son más importantes que la familia. El hombre bueno ve el modo en que las virtudes están relacionadas entre sí.»[12]

Relación, no absorción. Por ejemplo, una vida buena no debe entenderse como placer, pues en ese caso simplemente estaríamos absorbiendo todas las virtudes en la prudencia. Pese a admirar el libro de Adam Smith *La teoría de los sentimientos morales*,

J. Budziszewski sostiene que «para Smith la plenitud del ser humano se define por una actividad placentera del alma y no por una actividad racional de la tierra: su doctrina de la virtud descansa sobre un fundamento hedonista».[13] No estoy tan segura. Reconozco que es posible hacer una lectura hedonista de afirmaciones como la siguiente: «¿Qué mayor felicidad hay que la de ser amado y saber que lo merecemos?» Sin embargo, obsérvese que «lo *merecemos*» «porque promueve tales sentimientos en los demás». Smith difiere del Hume del *Tratado sobre la naturaleza humana*, con su énfasis exclusivo en una utilidad egoísta y el control de las pasiones; concuerda con el Hume de la *Investigación sobre los principios de la moral* que reconoce el amor puro, llamado «simpatía». Este amor, aprobación o simpatía tiene que ver con una solidaridad con los demás, no con utilidad.[14]

Por otra parte, el bien que Smith busca no está dirigido únicamente a los demás. El espectador imparcial dentro del alma smithiana encarna la actividad racional del alma. Usando un lenguaje teatral, Smith le divide a usted el alma en actor y espectador, y le asigna una responsabilidad para ambos dentro de usted mismo. No es simplemente el que goza con fines utilitaristas. Es tanto el productor tras bastidores como el cliente en la taquilla. «Los dos grandes caracteres de la virtud es ser afable y meritoria, es decir, merecer afecto y recompensa» no es algo que Bentham podría haber escrito.[15] «Merecer» un helado esta tarde quizás incremente su placer utilitarista. Pero el aspecto meritorio es una construcción ética independiente. No está hecha de placer. No en Smith.

En cualquier caso, Budziszewski tiene la razón cuando afirma que no puede permitirse que la virtud sea reducida a placer. Después de todo, un héroe o un santo altamente especializado podría estarla pasando realmente bien y obtener placer en el ejercicio exclusivo de su imperturbable virtud. Empero, las expresiones radicales de heroísmo o santidad, o, si a ésas vamos, el máximo lucro del hombre que sólo sabe ser prudente, no constituyen, en términos racionales, una vida humana plena.

Algunos notables especialistas dentro de la economía y la literatura, e incluso algunos filósofos, piensan que el estudio de la ética tiene mejores posibilidades si se emprende con una mente que no está saturada de filosofía ética y su historia en nuestra cultura, por no decir de psicología filosófica o antropología filosófica. Por así decirlo, cortan en pedazos el árbol de la vida y luego juntan con júbilo las desarraigadas hojas y ramas, y con ellas forman atractivos arreglos y colocan un letrero con la leyenda: «Un árbol».

Como dijera en 1640 Hobbes, todo un paladín de la disección de árboles: «Los hombres que han escrito sobre […] filosofía moral… [tema del] que existen infinitos volúmenes… [según ellos] ningún hombre puede pretender saber más hoy en día que lo expuesto por Aristóteles hace dos mil años. Y, sin embargo, cada uno cree conocer en esta materia tanto como cualquier otro, dando por supuesto que no se necesita estudio, sino que obtiene los conocimientos gracias a su ingenio natural».[16] La idea se asemeja a

la creencia del protestantismo evangélico en la eficacia de la gracia únicamente. Lo que *The Good News Bible* aconsejaba no era un tedioso plan de estudios, sino «la gracia que le enseñó a mi corazón a temer / Y la gracia mitigó mis temores».

[1] Santo Tomás de Aquino, *Disputed Questions*, 1269-1272, «The Cardinal Virtues», art. 1, p. 112.

[2] Cates, «Virtue of Temperance», 2002, p. 330.

[3] Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae,* aproximadamente 1270, IIa, IIae, q. 151, art. 1 *(Treatise on the Virtues).*

[4] *Ibid*., IIa, IIae, q. 117, art. 5 *(Treatise on the Virtues).*

[5] Deursen, «Dutch Republic», 1999, p. 171.

[6] Como escribió en 1978 Philippa Foot: «La *Suma teológica* es una de las mejores fuentes que tenemos sobre filosofía moral, y más aún […] el discurso ético de santo Tomás es tan útil para el ateo como para el […] creyente cristiano» («Virtues and Vices», p. 2).

[7] Murdoch, *Soberanía del bien,* 2001, p. 100 (edición original 1967).

[8] *Ibid*., p. 99.

[9] *Ibid*., p. 100.

[10] Dreiser, *American Tragedy,* 1925, pp. 65-66.

[11] McInerny, prefacio a Santo Tomás de Aquino, *Disputed Questions,* 1999, p. xi.

[12] Murdoch, *Soberanía del bien,* 1967, p. 97.

[13] Budziszewski, *The Resurrection of Nature,* 1986, p. 156.

[14] Smith, *La teoría de los sentimientos morales,* 2004, p. 225. Véase Solomon, «Sympathy for Adam Smith», 2004, p. 6.

[15] *Idem*.

[16] Hobbes, *Elementos de derecho natural y político,* 1640, 13.3, p. 196.

34. Las virtudes a la deriva, 1532-1958

Desarrollado a lo largo de dos milenios en Occidente, el sistema de las virtudes fue ampliamente abandonado hacia finales del siglo XVIII, comenzando un poco antes con Maquiavelo, luego con Bacon, luego con Hobbes y con Bernard Mandeville, todos precursores lejanos pero efectistas de Kant y Bentham, quienes finalmente completaron la tarea con rigor. El sistema fue abandonado no porque se hubiera descubierto, tras una honda reflexión, que era erróneo. Simplemente se le hizo a un lado con desenfadada espontaneidad, tal vez como algo pasado de moda, o como algo poco realista para una época con una nueva visión de lo Real, o como algo afín a sistemas religiosos y políticos que de pronto se habían vuelto cuestionables.

Por ejemplo, Francis Bacon, quien durante su vejez contó con los servicios como asistente del joven Hobbes, habló de manera profusa sobre ética en sus *Ensayos,* obra en la que Hobbes trabajó. Sin embargo, lo hizo con desdén por la tradición ética. Un editor victoriano citó con empatía la apología de cierto Dean Church, quien escribió lo siguiente acerca de los *Ensayos:* «Son algo así como capítulos de la *Ética* y la *Retórica* de Aristóteles dedicados a las virtudes y los temperamentos. La diferencia es que Bacon considera que el gran legado de Aristóteles ha perdido vitalidad y es necesario seguir adelante con las sutiles y refinadas observaciones de alguien con una experiencia mucho más vasta y profunda».[1] Oh sí, claro, por ejemplo, la «vasta y profunda experiencia» de Bacon para traicionar a su amigo y benefactor el conde de Essex, a petición de Elizabeth; para corromper jueces cuando sirvió a la Corona como oficial; y finalmente, una vez convertido en canciller de Inglaterra, para exigir sobornos a cambio de favores jamás cumplidos. Bacon fue el último hombre en Inglaterra (escribió Macaulay) que empleó el potro con fines oficiales. Éste es un nuestro guía ético. Viene a la mente William Bennett.

De hecho, el texto de Bacon no ofrece ningún indicio de tratar a Aristóteles, santo Tomás o cualquier otro pensador como guías éticos. Nunca los menciona y jamás ofrece análisis similares a los suyos. Bacon no necesitó ningún estudio; le bastaba su «ingenio natural». Su «refinamiento» ético es conductista, en la línea de Maquiavelo o Hobbes, no filosófico: éste es el modo de tener éxito en la vida, «éxito» que se mide por el número de imponentes títulos, la maza del señor canciller y la respectiva oportunidad de exigir sobornos. Ignoro por qué estos duros hombres del siglo XVII fueron tan renuentes a dar continuidad a la tradición ética de Occidente. Quizá simplemente buscaban repudiar

todo lo que la Edad Media tomó del mundo clásico, tal como en nuestra época la ciencia desprecia a la tradición religiosa.

No tiene nada de novedoso descubrir que Maquiavelo fue el precursor de esta nueva ética. En Aristóteles, santo Tomás o Adam Smith, la ética tiene que ver con lo que la gente es y con su forma de actuar en relación con un estándar superior, trátese del bien de la *polis,* la proximidad a Dios o el sencillo y obvio sistema de la libertad natural. En cambio, en *El príncipe,* la ética tiene que ver con la voluntad del príncipe. No existe otro criterio. El criterio es, por así decirlo, estético: el príncipe en tanto artista del Estado. El libro es un manual para pintar un Estado «exitoso», éxito medido en función del cumplimiento de la voluntad artística del príncipe. ¿Qué desea pintar, joven maestro? Permítame enseñarle la técnica. Tome el pincel así.

Isaiah Berlin ve a Maquiavelo como un gozne en el pensamiento occidental, alguien que al cavilar sobre *l'arte del stato,* el arte de gobernar, de pronto comprendió que una cosa es el sistema ético cristiano o cualquier otro sistema ético completo y otra la Prudencia Sola. Siglos más tarde, Maquiavelo fue retomado por un movimiento más amplio que defendía el mismo argumento, el Romanticismo, el cual transformó todo, incluyendo la política, en Arte.

Debemos al trabajo del historiador Carlo Ginzburg algunos de los testimonios más asombrosos sobre esta tesis alrededor de Maquiavelo.[2] De acuerdo con Ginzburg, la expresión en *El príncipe* que sin más suele traducirse como «política» se refiere en realidad, como mencioné, al «arte de gobernar». ¿Qué con ello? Esto: en su comentario a la *Política* de Aristóteles, la cual versa, en efecto, sobre el arte de gobernar la *polis*, santo Tomás observó que la traducción latina del término griego ponía en juego dos palabras: *agere*, «obrar», en contraste con *facere*, «hacer».

La primera se relaciona con el griego *praxis/phronēsis;* la segunda con *poesis/techne.* Santo Tomás (quien por cierto no leía griego) prefería *agere*, «obrar», debido precisamente a su vínculo con la ética. En cambio, Arte, *ars, techne, poesis*, «hacer objetos», de acuerdo con el Doctor de la Iglesia, no tienen que ver con la ética. Una escultura está bien o mal hecha, pero no constituye por sí misma una acción buena o mala; aunque por supuesto uno puede cuestionar una idea tan wildeana. Como afirma santo Tomás en la *Suma teológica:* «El arte es la recta razón sobre lo que ha de hacerse (lo factible), mientras que la prudencia es la recta razón sobre cómo debe obrarse (lo agible)».[3]

Ginzburg sostiene que fue justo leyendo a santo Tomás que a Maquiavelo se le ocurrió seguir la otra ruta, aquí rechazada por el Aquinate, y convertir en cambio la política en un asunto de *ars regium*. Ginzburg señala que otros han leído de este modo a Maquiavelo, en una secuencia que se remonta hasta Pierre Bayle en 1702, quien cita autoridades previas, pasando por Charles Singleton en 1953 y Jacques Maritain en 1942.

Todos ellos percibieron el modo como al parecer Maquiavelo optó por el otro cauce de la distinción de santo Tomás entre actuar y hacer, *agere* y *facere*. Maquiavelo abandonó el análisis de la acción como buena o mala a cambio de la creación de *uno stato,* hermoso o feo, bien hecho o mediocremente hecho, pero en última instancia éticamente neutral, como un poema, una estatua o una sinfonía.

Ginzburg ha hallado dos razones textuales para creer en esta tradición. Por un lado, la edición de la *Política* de Aristóteles que probablemente leyó Maquiavelo se publicó junto con el comentario de santo Tomás en el que se establece la distinción entre hacer/ actuar. Por el otro, en la biblioteca del padre de Maquiavelo, donde puede imaginarse al joven Nicolás leyendo con avidez, se encontró un comentario latino escrito por Donato Acciaioli a la otra obra clave de Aristóteles, la *Ética nicomáquea*. Acciaioli menciona de manera explícita que en el primer parágrafo (1094a10) Aristóteles podía haber elegido la palabra *aretēn* (virtud) en el lugar de *dunamin* (habilidad, capacidad, poder). Por cierto, en la versión homérica de la palabra, *aretēn* está relacionada con Ares, el dios de la guerra. Compárese con *vir* > *virtus* = virtud masculina en la batalla. Ginzburg sugiere que Maquiavelo, quien al igual que santo Tomás no leía griego, hizo suya la idea de que la habilidad, entendida como poder para crear, *facere,* ser un artista del Estado, es una especie de «virtud», pero una virtud exenta de la ética convencional centrada en la práctica o *phronēsis,* es decir, precisamente la *virtù* maquiavélica de *El príncipe*.

Por la razón que sea, un siglo y medio después aparece Hobbes proponiendo una lista de virtudes que, en contraposición con la fuerza de su irónico comentario apenas citado, revela un desconocimiento absoluto de Aristóteles, Cicerón, santo Tomás. Es un cúmulo desordenado de buenas y malas pasiones fragmentadas.[4] En un pasaje anterior de su *Leviatán* se había mofado ya de la noción misma de ética, muy al estilo de los positivistas lógicos y sus actuales descendientes: éstos son «los nombres de las virtudes y de los vicios; porque un hombre llama *sabiduría* a lo que otro llama *temor;* y uno *crueldad* a lo que otro *justicia;* uno *prodigalidad* a lo que otro *magnanimidad;* y uno *gravedad* a lo que otro *estupidez,* etc. Por consiguiente, tales nombres nunca pueden ser fundamento verdadero de cualquier raciocinio».[5]

En ninguna parte, Maquiavelo y Hobbes se toman en serio las virtudes como un sistema. Fueron precursores de esa extraña creencia de que el auténtico filósofo político no necesita tomarse en serio la ética. La antigua retórica fue también desechada con desdén por la misma gente en la misma época. A partir del siglo XVII, en Occidente ningún filósofo de la ética o la epistemología tenía por qué tomarse en serio la persuasión. Junto con Richard Lanham y Robert Hariman, sospecho que hay una conexión, y no paso por alto que el resurgimiento dentro de la academia de la ética de las virtudes y la retórica se produjo más o menos al mismo tiempo, en la década de 1960.[6]

Albert Jonsen y Stephen Toulmin han sugerido una conexión entre ambas historias.

La «geometría moral» que en el siglo XVII exigieron figuras como Pascal y Spinoza vino a desempolvar un proyecto platónico.[7] Éste venía acompañado de un marco intelectual antirretórico. Como se sabe, Platón sentía desprecio por los abogados de la sofística, tal como lo sentía por todas las instituciones democráticas. Aristóteles estaba menos convencido de poder prescindir de la persuasión y escribió con empatía sobre el arte de la retórica honesta. Antes señalé que santo Tomás, quien escribió justo después de que se redescubriera en Occidente la *Ética nicomáquea*, desarrolló un método profundamente dialógico y retórico. Esto se opone a la moderna visión anacrónica del Aquinate como un manual de opiniones consabidas.

De acuerdo con Jonsen y Toulmin, a finales del siglo XVI y principios del XVII los católicos romanos y los anglicanos necesitaban una guía respecto a juicios que el reciente caos político y religioso había venido a desestabilizar, y la hallaron en la casuística: la «ética de caso» para usar un término menos desprestigiado. «Ninguna regla —observan Jonsen y Toulmin— puede explicarse a sí misma por completo.»[8] ¿Cómo explicarla entonces? Use la persuasión. Fue un resurgimiento de la escolástica del siglo XIII, la misma que sustituyó el enfoque monástico y rural en las reglas fijas por una retórica «basada en el debate», como apunta Lester K. Little.[9] «La retórica clásica —escriben Jonsen y Toulmin— proporcionó los elementos que permitieron el desarrollo de la casuística posterior.»[10] ¿Cómo persuadir? Sea un *vir bonus dicendi peritus,* un buen hombre con el don de la palabra, como dijera Quintiliano a finales del siglo I d.C. ¿Cómo ser bueno? Estudie, como sugirieron Aristóteles y santo Tomás, cada una de las virtudes en su sistema. Pascal mató la casuística, y Descartes, Bacon y Hobbes mataron la retórica, junto con otras tradiciones escolásticas. No es ninguna casualidad que la ética de las virtudes, llevada a la cumbre por santo Tomás, haya empezado a agonizar por la misma época.

A principios de la época moderna, cuando emergió esta actitud poco teórica hacia las virtudes, los europeos no habían olvidado del todo la raíz platónica del Bien ni sus ramificaciones aristotélicas. Después de todo leían latín bastante bien y a veces griego, y crecieron con Cicerón, ese preclaro divulgador. De hecho, con excepción de los libros en italiano de Dante, Petrarca, Boccaccio, Ariosto y Tasso, así como de los romances franceses, hasta el siglo XVII la oferta en Europa de literatura no latina o no griega era más bien limitada. En cualquier caso, los lectores eran cristianos versados en las virtudes paganas y teologales, 4 + 3 = 7. Hasta el siglo XX, el prestigio de las lenguas clásicas mantuvo vigentes los libros dedicados al análisis de las virtudes paganas, tal como hasta el siglo XX el prestigio del cristianismo mantuvo vigentes los libros dedicados al análisis de las virtudes teologales. Toda persona con una educación, desde Maquiavelo hasta Bertrand Russell, conocía las siete virtudes e incluso estaba en alguna medida familiarizado con el corpus teórico en el que se fundamentaba su sistema. Adam Smith,

un escritor tardío en la tradición, adopta con determinación cinco de ellas; excluyendo, como dije, la fe y la esperanza.

Lo que al parecer intervino no fue tanto vil ignorancia, sino un abandono del sistema en tanto sistema, reemplazado por un nuevo hábito de crear virtudes para la ocasión a partir de teorías sociales o carismas sociales. La autoridad del Filósofo y del Doctor de la Iglesia fue puesta en entredicho. Desde luego, las Nuevas Ciencias indujeron a los europeos a reteorizar el mundo social y filosófico, tal como Galileo, Descartes y Newton lo habían hecho con el mundo físico. Todo teórico digno del nombre se convirtió en un Aristóteles o santo Tomás para sí mismo.

Quizá la nueva práctica tenga también que ver con las tradiciones del amor cortés medieval o el refinamiento renacentista. Dentro de la corte, el carisma social (la *sprezzatura* de Castiglione) o el desenfado *(disinvoltura)* de una índole claramente no estoica y no cristiana se convierten en virtudes maestras.[11]

Tómese a Jane Austen como ejemplo. Austen fue una escritora moral, bastante alejada de ese esteticismo simplón que niega que exista el matrimonio moral o inmoral, y que afirma que todo lo que hay son matrimonios bien o mal planeados. Elimine usted el juicio ético de cualquier novela de Austen y habrá eliminado su movimiento. Todas sus novelas son relatos de desarrollo ético. ¿Pero ética para quién? Sin duda para la clase de humildes terratenientes de la que provenía y a la que describió, podría decir. En realidad, sus libros dicen poco sobre la vida de personas así; por ejemplo, los ocasionales sirvientes que acompañan a los protagonistas nunca tienen voz y de hecho rara vez se les menciona, tampoco los niños. Las escenas de habitaciones o paisajes nunca aparecen descritas con lujo de detalle como en Walter Scott. Lo suyo no es la ciencia social o la producción de manuales para la pequeña nobleza o la creación de mitos románticos para la nación.

El análisis en clase de una novela de Austen no consiste en retratar la clase media rural, sino en explicar el efecto sobre su audiencia implícita.[12] Austen es una autora de la recepción particularmente austera. Virginia Woolf señaló que la escritura de Austen, como de hecho cualquier escritura, aunque la suya en un grado asombroso, «nos empuja a introducir lo que no está ahí», pues en una construcción lingüística ningún objeto físico puede estar literalmente «ahí». Las palabras son palabras, repito, no objetos. Austen posee un talento especial para ello, dotando «de una existencia extraordinariamente perdurable a escenas que externamente son triviales».[13] A su vez, el crítico Wolfgang Iser subraya que «la "existencia perdurable" de la que habla Virgina Woolf no se manifiesta en la página impresa; es un producto nacido de la interacción entre texto y lector».[14]

Así es. Las virtudes que aconseja el estilo libre, indirecto de Austen, y que juegan en la mente del lector no son las de aristócratas y ni siquiera las de cristianos; lo que es todavía más sorprendente en una hija devota, aunque definitivamente no una Entusiasta,

de un pastor anglicano. Las virtudes inculcadas podrían incluso tenerse como lo mejor de la burguesía, la burguesía rural que llamamos pequeños terratenientes. Marilyn Butler observa que las mejores personas en las novelas de Austen exhiben una bondad entendida como «un proceso activo, analítico, diametralmente opuesto a una naturaleza buena pasiva».[15]

Empero, el pensamiento ético de Austen rehúye a los sistemas como si se tratara de un axioma: cero sistemas. John Casey resume la ética de Austen como sigue: «La bondad moral requiere que la verdad objetiva discipline nuestra imaginación. Presupone juicio y capacidad analítica… El egoísmo, la falta de sinceridad, la deshonestidad y la soberbia socavan y vuelven fútil la sabiduría práctica, condición necesaria de la bondad moral».[16]

En 1814 —la primera impresión de su tercera novela, *Mansfield Park,* acababa de agotarse—, Austen envió una carta a Fanny Knight, su sobrina de 21 años, aconsejándole acerca de un pretendiente. Definitivamente, John Plumtre no es «la criatura que tú y yo asociaríamos con perfección, ahí donde gracia y espíritu convergen para bien, donde las buenas maneras valen tanto como el corazón y el entendimiento». Éste es el ideal en sus novelas. Las heroínas de Austen aprenden por medio de un proceso activo, analítico, idéntico al que la Tía Jane exhibe aquí. ¿Qué aprenden? Que los hombres jóvenes que son refinados no siempre tienen profundidad, y que los que tienen profundidad no siempre son refinados.

Pero Plumtre es «el hijo mayor de un hombre adinerado, el hermano de tu querida amiga, y es oriundo de tu misma comarca» [es decir, tu propio vecindario rural]. Consideraciones basadas en la prudencia, las variables de la propiedad, el capital y lo profano, aparecen siempre en escena en las novelas de Austen, así como en las vidas reales que experimentó y observó; si bien en este caso Fanny era una heredera por derecho propio y alguien «sin ninguna preocupación material», apunta la Tía Jane, con cierta aspereza. Sin embargo, las variables de la solidaridad y lo Sagrado predominan. Hablamos de una adorable sobrina, no de un carácter secundario exhibido como un Max U obsesionado por la prudencia.

Plumtre posee una «mente afable, principios estrictos, ideas justas, buenos hábitos… Todo lo que en verdad es de primera importancia», aunque a Fanny le preocupa que no sea «tan alegre» —pero casado contigo, sugiere la Tía Jane, lo será—. «Y en cuanto a si su bondad [religiosa], el peligro de que se vuelva incluso evangélico, pueda ser un inconveniente», bueno, ello no es un inconveniente real, ¿o no, Fanny? No entre las hijas y sobrinas de pastores anglicanos, aunque claro nosotras no somos afines al entusiasmo religioso. «Que no te asuste la idea de que actuara con mayor rigor respecto a los preceptos del Nuevo Testamento que respecto a otros». Al final, Fanny rechazó a John, tal como le había recomendado la Tía Jane «en caso de que sus deficiencias en lo que concierne a modales, etc., te afecten más que su buenas cualidades».[17]

Jane Austin habla de virtudes arriba y abajo, atrás y adelante, por doquier. Pero no desde una perspectiva teórica. Su hostilidad inglesa hacia la teoría acoge la complejidad ética. Complejidad, mas no coherencia: gracia, entendimiento, buenos modales, afabilidad, buenos hábitos; cada uno ofrece un discurso y luego desaparece de la escena.

Tome por ejemplo diez páginas (1, 22, 65, 70, 125, 207, 228, 233, 241, 244) de *Persuasión* (su última novela, publicada de manera póstuma), elegidas literalmente con un cuadro de números aleatorios, y examine la carga ética de su lenguaje. Lo Bueno: admiración, respeto, un interés inagotable [por ejemplo, Sir Walter Elliot al leer sobre sí mismo y otros nobles caballeros en las páginas de *The Baronetage*], precisamente, con la máxima exactitud, antiguo, respetable [todo con ironía, como es común en Austen], [una fortuna] muy atractiva, explícito, responsable, elegible, de una familia de caballeros, muy reconfortante, [su profesión lo] respalda, civilidad, alguna vez demasiado [el uno para el otro], apegado, feliz, gentil, formidable, lo que debe hacerse, tan bien estimado, simple, mejor que nada, espíritu renovado, un sonrisa discreta, cierto brillo, agradable, de muy buen estilo, la apariencia de un caballero, el mejor, el más generoso, la ley del honor, sincero, de corazón, favorablemente, sensible, agradable, un beneficio en compañía, tan placentero, tanto respeto. Lo Malo: no iba con él, frío, suspicaz, un poco curtido [irónico, acerca del almirante], timidez, reserva, pretensión, dolor similar, ahora nada, horror, en una agonía de silencio, desesperación, en la más amarga de las agonías, [una] ligera [reverencia], tarde, renuente, sin gracia, inferior [en circunstancias], [ese] pobre, [mi] pobre [Charles], situación social inferior [irónico, en lenguaje libre indirecto, tan común en Austen], irrespetuoso, hipócrita, grosero, ignorante, mareado, deseable, conmovido, pobre [hombre], duro de corazón, crueldad, tan alarmado. Es un universo ético en el que ambos principios, el valor privado y la posición social, a veces chocan y a veces bailan juntos en la Sala Octágono en Bath.

Nótese la densidad de juicios éticos, unos ocho en cada página de pequeño formato, lo que equivale a unos 2 300 en las 290 páginas de esta edición. Esto no es naturalismo, un Zola, un Ibsen, un Frank Norris o un Louis Couperus examinando caracteres como «bestias humanas». Es lo opuesto, un eticismo literario que enfatiza la elección. El autor se sienta a nuestro lado y nos exhorta con gentil ironía a observar a tal persona o aquel comportamiento, con o sin aprobación. La virtud social, tal como se manifiesta en Anne Elliot de *Persuasión,* nos exige ser amables, confortar a los que sufren y acoger a los tontos. En *Emma*, el momento ético crucial sobreviene cuando la heroína arremete contra la tediosamente parlanchina pero inofensiva señorita Bates. Por otra parte, todos debemos tener o adquirir además cierto estatus por rango o fortuna, una competencia. La virtud privada, tal como se manifiesta de nuevo en Anne Elliot —según se dice, la más adorable, literalmente «amigable», de las heroínas de Austen—, consiste en tener ambas cosas: juicio y sensibilidad. Las preocupaciones de Anne, como las de Austen, son

uniformemente éticas.

Pero, insisto, los juicios éticos, aunque exhiben un equilibrio entre autonomía y vínculo, entre valentía moral y amor sociable, no son sistemáticos. En una época y una sociedad oficialmente cristiana, en la hija de un pastor, sorprende no ver una mayor preocupación por lo trascendente. Como me lo planteó una amiga, en las novelas de Austen resulta imposible escupir sin ensuciar a un pastor. Empero, Dios o su sistema de virtudes jamás hacen acto de presencia.

O piénsese en George Orwell. De nuevo, es difícil referir un autor con mayores preocupaciones éticas:

> Una curiosa y astuta virtud
> Compartes con los pocos que no te abandonan.
> Una docena de escritores, media docena de amigos,
> Un genio moral.[18]

Orwell elogia a Charles Dickens, por ejemplo, como alguien «generosamente enfadado» y toma partido por él. Dickens, como el propio Orwell, era «odiado con similar odio por todas las pequeñas ortodoxias malolientes que hoy [11 de marzo, 1940] se disputan nuestras almas».[19] El «afable antinomianismo» de Dickens no describe con exactitud al propio Orwell. Me refiero a aquello de «afable». Orwell detestaba las filiaciones partidistas, lo que explica la buena acogida que ha tenido entre la izquierda, la derecha y el centro, pues se oponía a todos y estaba a favor de todos, de manera selectiva. Ello evoca una Austen puesta al día. Cero sistemas, afirma Orwell, pues ya vimos en las décadas de 1930 y 1940 las consecuencias de una ética subordinada a ellos. En agosto de 1955 lo encontramos atizando a los reaccionarios de derecha, a quienes la guerra les parecía siempre encantadora. Empero, al mismo tiempo atiza a aquellos que se oponen a la guerra y consideran objetable incluso una guerra contra el fascismo.[20]

La palabra ética que Orwell tiene todo el tiempo en los labios —compárese con la «afabilidad» de Austen, combinada con «reflexión profunda»— es «decencia», en especial el tipo «común» de decencia, combinada con crítica social. Orwell halló «decencia» en toda clase de gente ordinaria, en las calles de París y Londres, entre los mineros y los obreros desempleados en el camino a Wigan Pier. A Austen, que no era ninguna romántica, jamás se le habría ocurrido un pensamiento tan democrático.

A Orwell le parece que «en el caos en el que estamos viviendo» —en modo alguno una visión exagerada de los primeros años de la década de 1940— «incluso las razones prudentes para la decencia común están cayendo en el olvido».[21] Afirmar lo obvio era el primer deber de una persona inteligente. Lo que a Orwell le irrita del Club de Lectores de Izquierda en Londres y de los estalinistas en España, y de los fascistas, imperialistas y reaccionarios en todas partes, es precisamente su defensa cínica o estúpida de algo

superior por mediación de la ética. La revolución debe llevarse a cabo, decían los comunistas, con base en una esperanza de orden superior. Por lo tanto, podemos organizar juicios ficticios en España a fin de ejecutar a anarquistas y demás enemigos del Camarada Stalin. Hay que salvar al rey y al país, decía el *Establishment,* con base en una fe de orden superior. Por lo tanto, podemos organizar guerras e imperios a fin de someter y matar a los negracos, «los cuales comienzan en Calais».

El problema eran la fe y la esperanza trascendentes. Austen parece adoptar una postura similar. En ésta, los malos trascendentes conducen a una estupidez risible, por ejemplo, la fe de Sir Walter Elliot en la familia y las líneas sanguíneas. En el mundo más severo de Orwell conducen al totalitarismo, por ejemplo, la esperanza de una revolución estalinista entre los comunistas españoles.

Aun cuando Orwell se mantuvo fiel a la etiqueta de socialista, admiraba a todos aquellos que, como Arthur Koestler, dejaban el estalinismo partidista cuando comprendían que éste entrañaba una violencia hacia la decencia. Orwell defiende a Dickens pero bien podría estarse defendiendo a sí mismo cuando escribió que:

> en modo alguno es cierto que una crítica meramente moral de la sociedad no pueda ser tan «revolucionaria» […] como la crítica político-económica de moda en este momento […] siempre existen dos puntos de vista defendibles. El primero: ¿cómo puede mejorarse la naturaleza humana antes de haber cambiado el sistema? El otro: ¿de qué sirve cambiar el sistema antes de haber mejorado la naturaleza humana? […] El moralista y el revolucionario siempre se están saboteando entre sí.[22]

Desde luego, Charles Dickens fue todo menos socialista —el concepto y el término apenas se usaban— y desconocía cómo funcionaba una economía más allá del mundo editorial y teatral. «Su ideal —apunta Northrop Frye— sería sin duda una sociedad profundamente paternal, una familia extendida.»[23] Marx llamaba socialismo feudal a este tipo de visión, «mezcla de jeremiadas y pasquines, de ecos del pasado y de amenaza sobre el porvenir», con «incapacidad absoluta para comprender la marcha de la historia moderna».[24] El socialista Orwell asegura que Dickens «careció de la visión para comprender que la propiedad privada es un perjuicio limitante». Al igual que Marx, Orwell fue al menos consistente en su desdén por la propiedad, mostrando una notable, incluso autodestructiva, indiferencia por las comodidades materiales.[25]

Sin embargo, Orwell aprueba la ética de la decencia en Dickens. «"Si los hombres se comportasen con decencia el mundo sería decente", no es la soberana perogrullada que parece.»[26] La palabra «decencia» en Orwell puede pensarse como justicia, con un poco de esperanza, una dosis de amor, una fe no fanática, una templanza que nos disuade de usar armas y torturar para salirnos con la nuestra. Lionel Trilling observó que Orwell apreciaba asimismo las virtudes aristocráticas en su aspecto burgués hacia 1910: por ejemplo, los ideales de caballerosidad, deportividad, deber y valentía física de la revista

Boy's Own, aunque el socialista Orwell «seguramente a veces se preguntaba cómo fue qué sucedió» en una sociedad capitalista.[27] Cero sistemas, y ciertamente no el sistema de las siete virtudes.

[1] Citado por West (ed.), en Bacon, *Essays,* 1625, p. xiii.

[2] Ginzburg, «Diventare Machiavelli», sin fecha.

[3] Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae,* aproximadamente 1270, Ia, IIae, q. 57, art. 4 (Santo Tomás de Aquino, *Treatise on the Virtues,* p. 73); compárese con art. 3 (*Treatise on the Virtues,* p. 71). Véase asimismo McInerny, prefacio a *Disputed Questions,* 1999, p. xiii.

[4] Hobbes, *Leviatán,* 1998, cap. 6 (edición original 1651).

[5] *Ibid.*, cap. 4, p. 31.

[6] Hariman, «Theory without Modernity», 2003, p. 7, y en especial p. 29, n. 28.

[7] Jonsen y Toulmin, *Casuistry,* 1988, p. 19.

[8] *Ibid.*, p. 8.

[9] Little, *Religious Poverty,* 1978, p. 174.

[10] Jonsen y Toulmin, *Casuistry,* 1988, p. 88.

[11] Lanham, *Motives of Eloquence,* 1976, pp. 150-153.

[12] Sobre este punto estoy en deuda con mi colega Walter Benn Michaels.

[13] Woolf, «Jane Austen», 1925, p. 142.

[14] Iser, «Interaction between Text and Reader», 1980, pp. 110-111.

[15] Butler, *Jane Austen and the War of Ideas,* 1975, p. 271, citado en Casey, 1990, p. 164.

[16] Casey, *Pagan Virtue,* 1990, p. 160.

[17] Austen, *Selected Letters,* ed. Chapman, 1955, pp. 172-175 (18 de noviembre de 1814).

[18] Robert Conquest, «George Orwell», 1969, citado en Hitchens, *Orwell's Victory,* 2002, p. 1.

[19] Orwell, «Charles Dickens», 1940, p. 185.

[20] Orwell, «As I please», p. 707.

[21] Orwell, «Review», 1944, p. 550.

[22] Orwell, «Charles Dickens», 1940, p. 150.

[23] Frye, «Dickens and the Comedy of Humors», 1968, p. 232.

[24] Marx y Engels, *El manifiesto comunista,* 2007, p. 177 (edición original 1848).

[25] Hitchens, *Orwell's Victory,* 2002, pp. 30-31.

[26] Orwell, «Charles Dickens», 1940, pp. 150-151.

[27] Citado en Hitchens, *Orwell's Victory,* 2002, p. 10.

35. Otras listas

Sin embargo, «pocos han resistido la tentación —dicen Peterson y Seligman en el segundo capítulo de *Character Strenghts and Virtues*— de establecer una lista definitiva de las virtudes que conforman una vida bien vivida».[1] Muy cierto. Es un impulso tipo Grandes Libros. (Véase *The Great Ideas: A Syntopticon of Great Book of the Western World* [1952], pp. 925-1009.) El tercer capítulo de Peterson y Seligman, escrito por ellos mismos, explora las listas menos serias de William Bennett, los Boy Scouts, Benjamín Franklin, Carlomagno y el Mago Merlín, tomadas de un sitio en la red. Luego examinan más respetuosamente la literatura psicológica sobre la materia: los niveles de Erikson (1963), la jerarquía de Maslow (1970), el modelo de los «grandes cinco» de Norman (1963), la madurez psicosocial de Greenberger *et al.* (1975), los conceptos de salud mental positiva de Marie Jahoda (1958), las dimensiones del bienestar de Ryff*et al.* (1989), el razonamiento moral de los niños en Piaget (1932) y Kohlberg (1981), los valores universales de Schwartz *et al*., las características deseables de una pareja en Buss *et al*. (1990), los factores de resiliencia en Kumpfer (1999), los mecanismos de defensa en Vaillant (1971), las inteligencias múltiples de Gardner (1983), los activos del desarrollo interior en Leffert *et al*., y las listas de vocabularios sobre las virtudes en Allport, Oddbert, Cawley, Martin y Johnson.[2]

Pero aun este admirable proyecto pasa por alto gran parte de la filosofía ética, y gran parte de lo que la ética dice respecto a tales listas. El manual de Hursthouse sobre la ética de las virtudes tiene 126 entradas en su bibliografía; el de Peterson y Seligman más de 2 300. Cada uno de los cuarenta y tantos psicólogos en el proyecto aportó 60 citas en promedio. Todos respetan la filosofía ética. Empero, su bibliografía y la de Hursthouse coinciden sólo en cinco textos: dos de Aristóteles; *Friendship, Altruism, and Morality* (1980) de L. Blum; «Modern Moral Philosophy» (1958) de Elizabeth Anscombe, y *Virtues of the Mind* de Linda Zagzebski. Eso es todo. A menudo las investigaciones éticas parecen desarrollarse así, en conversaciones inconexas.

En otras palabras, incluso autores modernos con un proyecto ético bien meditado parecen ponerse nerviosos ante la historia de la ética y se resisten a leerla. El único libro de Simone Weil que apareció más o menos como ella lo había planeado, *L'Enracinement, prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain* (1943 [1949]), era un panfleto que daba cuenta del extraño fracaso de Francia e imploraba a

sus coterráneos a recuperar sus raíces mediante el misticismo del trabajo y Jesús. El mismo abre con una lista de 13 necesidades del alma, a uno o dos pasitos de ser una lista de virtudes: orden, libertad, responsabilidad, igualdad, jerarquización, honor, castigo, libertad de opinión (un llamamiento rousseauniano de diez páginas para introducir censura en cumplimiento de la voluntad general), riesgo, propiedad privada, propiedad colectiva, verdad (con más censura, esta vez una «corte especial… para condenar públicamente cualquier error evitable», con facultad para encarcelar a gente como Jacques Maritain diciendo cosas tan estúpidas como que los antiguos jamás cuestionaron la esclavitud).[3] El resto del libro se ocupa de la necesidad número 14, enraizamiento *(enracinement),* expresado a través de las virtudes trascendentes del amor y la esperanza, y en especial de una fe en pos de Dios. (O expresado a través del vicio del Romance y el antisemitismo.) En sintonía con su aversión hacia el nada místico santo Tomás de Aquino —«quizá debido a un conocimiento insuficiente», observa T. S. Elliot con sequedad en su prefacio a la traducción inglesa de 1952—, su lista carece de todo sistema y de cualquier vínculo con las tradiciones que postula.

Incluso mi querida Simone Weil. La misma que en 1928 ocupó el primer sitio en los exámenes para ingresar a la École Normale Supérieur (Simone de Beauvoir fue la segunda ese año: dos mujeres). La misma Simone Weil que en preparación para sus exámenes finales en filosofía moral en la École se asignó a estudiar «a fondo» a Aristóteles, Bentham, Schopenhauer y Nietzsche; «con cuidado» a Maquiavelo, Hobbes, Leibniz, Bergson, Schelling, Fichte, Hegel y Lenin; y «de manera sistemática» a los presocráticos, los sofistas, Sócrates, Platón, Locke, Hume, Berkeley, Spinoza y Kant.[4] En griego, según correspondiera. Siento decirlo pero incluso esta admirable Weil reúne las virtudes a la manera de Hobbes, a partir de ramas arrancadas del árbol. *Aliquándum bonus dormitat homerus.*

El economista e historiador de la Universidad de Chicago, Robert Fogel, para citar un ejemplo más reciente, es un gran especialista en temas de economía y demografía desde una perspectiva histórica; se encuentra entre los mejores de finales del siglo XX y guarda además un profundo interés incluso por la historia de las religiones. Sin embargo, en el punto culminante de su interesante libro de 1999 acerca de la pobreza ética de los estadunidenses pobres y el «cuarto gran despertar», sin más propone un conjunto de 15 virtudes que considera sería bueno que cultivaran los pobres de Watts y los Apalaches.

Cuadro 35.1. *Las 15 virtudes de Fogel a la luz de las siete virtudes clásicas*

Sentido de propósito	Esperanza, Valentía
Visión de oportunidad	Esperanza
Sentido de lo convencional en el trabajo y la vida	Prudencia
Fuerte ética familiar	Amor, Fe
Sentido de comunidad	Amor, Fe
Capacidad para interactuar con grupos diversos	Justicia, Amor, Prudencia
Benevolencia	Amor, Justicia
Ética laboral	Templanza, Prudencia, Justicia
Sentido de disciplina	Templanza, Prudencia
Capacidad para poner atención	Templanza, Prudencia
Resistencia al hedonismo	Templanza
Capacidad autodidacta	Prudencia, Esperanza
Sed de conocimiento	Prudencia, Esperanza
Aprecio por lo que tiene calidad	Templanza, Fe
Autoestima	Prudencia, Fe

Fuente: Fogel, *Fourth Great Awakening*, 1999, pp. 205-207.

A primera vista no hay nada que objetar a la lista de Fogel, excepto quizá que 15 parecen ser demasiadas y que su análisis deja que desear. Remite al extraño número de dimensiones que los físicos creen hoy que es necesario para una teoría integral de todas las cosas, como ellos mismos afirman con modestia. Sin duda para cualquiera, en especial alguien que no la está pasando del todo bien en el burgués Estados Unidos, sería sensato desarrollar un «sentido de propósito», un «sentido de comunidad», «capacidad para poner atención», etc. Las universidades históricamente negras se han dedicado con empeño a transformar por esa vía a sus estudiantes en burgueses.

Empero, al tomar de manera intuitiva esta o aquella virtud del círculo cromático, en vez de limitarse a los antiguos colores primarios, olvida los viejos análisis y las viejas historias para perfeccionar su pensamiento. Ceñirse a las categorías éticas que ya conoce gracias a las historias en su cultura le permitirá, por ejemplo, desmenuzar críticamente la idea que un hombre burgués tiene de la valentía, apreciar qué hay en ella de bueno o malo, absurdo o apropiado. En la lista de Fogel, algunas versiones burguesas de las virtudes entran pisando fuerte y sin anunciarse por la puerta trasera: ¿una «ética laboral» que sirve al Hombre, eh, profesor Fogel? Y algunas versiones cristianas irrumpen en la sala principal sin presentarse como es debido: ¿una «benevolencia» emanada de consideraciones burguesas sobre el estatus?

Para ser sinceros, la lista de Fogel es una crítica a los afroamericanos pobres que viven en las ciudades; mencione cualquier comunidad pobre, urbana, de coreanos en Estados Unidos que conozca y que de manera convencional se piense que exhibe una «ética laboral» insuficiente; o la comunidad pobre, urbana, de hispanos en Estados Unidos que de manera convencional se piense que exhibe una «ética familiar» insuficiente. Su lista se deriva, sin un sentido crítico (por ignorancia), de las tradiciones

que dan forma a la cultura blanca, del norte de Europa, protestante y *haut bourgeois*. Fogel no ha hecho su tarea, lo que es bastante inusual en un gran académico como él, pero común en el tratamiento popular de la teoría ética en Occidente desde que decayera la religión que le daba fuerza y enfoque. Incluso mi querido Bob Fogel, quien revolucionó el estudio de la historia económica. Quien me contrató en 1968. Quien siguió evolucionando intelectualmente hasta su vejez. Siento decirlo pero incluso este admirable Bob. *Aliquándum bonus dormitat homerus.*

CUADRO 35.2. *La lista de Bennett*

Autodisciplina	Templanza
Compasión	Amor
Responsabilidad	Valentía, Justicia
Amistad	Amor secular
Trabajo	¿? Templanza, Justicia, Valentía
Valentía	Valentía
Perseverancia	Valentía
Honestidad	Valentía, Justicia
Lealtad	Fe política (patriotismo),
[Amor	Amor]
Fe	Fe religiosa

FUENTE: William J. Bennett (ed.), *The Book of Virtues*, 1993.

Del mismo modo, William Bennett, quien no es un gran místico francés ni un gran historiador económico estadunidense, y definitivamente no es Homero, propone en *The Book of Virtues* (1993), al parecer una vez más sin haberlo meditado demasiado, una lista de diez virtudes que parecen concurrir con las siete clásicas. Vienen a la mente los «Mandamientos Cowboy» de Gene Autry en 1939: «1. El cowboy jamás debe disparar primero, golpear a un hombre más pequeño o sacar ventaja de manera desleal. 2. Jamás debe retractarse de sus palabras. […] 10. El cowboy es un patriota.»[5] De hecho, la lista de Autry es más consistente que la de Bennett. Ignoro por qué un filósofo de profesión —la formación académica de Bennett: filosofía política— evitaría la literatura sobre las virtudes al escribir un libro sobre las virtudes. Pero Bennettno es el único o el más prominente filósofo en la tradición anglófona que escatime, por ejemplo, trabajo, lealtad, honestidad, autodisciplina, responsabilidad y perseverancia.

Una obra francesa en esta misma línea, pero de principio a fin mucho más perseverante en términos filosóficos, es *Petit traité des grandes vertus* (1995), escrita por André Comte-Sponville, el profesor de filosofía clásica en la Sorbona que antes mencioné. Su lista tiene 18 virtudes, reminiscentes de Fogel; no todas son «grandes» e

incluye algunas más bien secundarias (por ejemplo, la pureza). Lo que tiene de sistemático el libro se debe a las ocasionales referencias a sus tres maestros: Spinoza y dos filósofos franceses, su antiguo colega, Vladimir Jankélevitch (fallecido en 1985), y «Alain» (seudónimo de Émile Auguste Chartier, 1868-1951, filósofo por mucho tiempo en la École Normale Supérieure y mentor político de Simone Weil durante la década de 1920).

Hay mucho que aprender de Comte-Sponville; por ejemplo, que todo aquel con intereses serios por la filosofía ética debe leer a Spinoza, y que es necesario también echar un vistazo a los *messieurs* Jankélevitch y Alain. Los capítulos sobre la amabilidad y la gratitud son excelentes. Sin embargo, el libro transmite la sensación de una sala cerrada de conferencias en la Sorbona, con aroma a cigarrillos Gauloises. Es francés provinciano.

En particular, Comte-Sponville rehúye a las influencias de habla inglesa, como si con ello resistiera a Disney y McDonald's. La orientación del texto y las notas a pie de página son abrumadoramente francófonas. Incluso figuras alemanas e italianas reciben escasa atención. *Le centre est Paris*. Londres y en especial Nueva York y Chicago apenas si existen. Catherine Temerson, la traductora al inglés de Comte-Sponville, hizo un trabajo tremendamente meticuloso al ofrecer ediciones con número de página en lugar de las originales francesas para Montaigne, Pascal, La Rochefoucaud y otros autores ampliamente usados, reduciendo así la presencia francófona en las notas. Jankélevitch y Alain no habían sido traducidos aún, de modo que en su caso las ediciones francesas fueron la única alternativa.[6]

No estoy criticando a Comte-Sponville por depender excesivamente de su lengua materna. Eso sería poco convincente viniendo de alguien que, como notarás, usa traducciones al inglés al citar eruditamente a Montaigne, Nicole, Molière, Bayle, Thomassin, Montesquieu, Voltaire, la obra francesa de Frederick, Rousseau, Bonaparte, Constant, Tocqueville, Baudelaire, Renan, Rimbaud, la correspondencia en francés de Van Gogh, Albert Aurier, Proust, Gide, Weil, Sartre, De Beauvoir, Aron, Bourdieu, Todorov, Jacques Le Goff, Nathalie Heinich, Francois Julien, y de hecho a los propios Jankélevitch y Comte-Sponville. Como se dice a sí misma Anne Elliot en *Persuasión*, para *nada* me asemejo «a todos esos grandes moralistas y predicadores… elocuentes sobre un asunto en el que su propia conducta deja mucho que desear». Lo que critico es simplemente la falta de cuidado científico de Comte-Sponville, Weil, Fogel y Bennettal recabar información. Me he dado cuenta de que el trabajo académico chapucero define la forma como Occidente ha abordado la reflexión ética desde el surgimiento del emotivismo alrededor de 1900, o desde que el mar de la fe retrocedió alrededor de 1848, o incluso en algunos círculos desde que Maquiavelo, Bacon y Hobbes propusieron que nos deshiciéramos de dos milenios de estudio de las virtudes.

De las alrededor de 150 referencias a autores en el índice del *Petit traité des grandes vertus*, apenas unos 15 escriben en inglés, entre ellos Arendt y Popper, una alemana de nacimiento y un austriaco de nacimiento. Rawls, Arendt y Popper —es decir, un estadunidense de nacimiento, una estadunidense naturalizada y un británico naturalizado — son los únicos filósofos citados del siglo XX que escriben en inglés. En suma, ninguno de los pensadores de la ética de las virtudes tiene acceso a la sala de conferencias de Comte-Sponville; ninguno, ni Foot ni MacIntyre ni Nussbaum ni Williams ni Anscombe ni McDowell, aunque Comte-Sponville sin duda pertenece a su grupo y su tratamiento se habría beneficiado escuchándolos.

Antes mencioné cómo el anticlericalismo de Comte-Sponville lo hace renegar de sistemas de las virtudes específicamente cristianos, si bien tiene el acierto de emprender esporádicas incursiones a santo Tomás de Aquino. Además hay que admitir que, con algunas excepciones como MacIntyre, los propios pensadores anglófonos de la ética de las virtudes se dedican a ésta con un compromiso incluso menor por el pensamiento ético cristiano.

En un sentido más general, las distintas áreas de la investigación ética no conversan mucho entre sí. Con fundamentos éticos y científicos, me parece que algo debería hacerse al respecto. Por ejemplo, el libro reciente que mencioné sobre «epistemología de la virtud» es audaz. Pero su nivel de conversación intelectual es limitado. Esto no parece ser un buen planteamiento para un grupo que defiende la intelectualidad ética. Su lista de referencias es poco generosa con la propia ética de las virtudes, y no contiene a Feyerabend ni a Lakatos ni gran cosa de la crítica social a la epistemología, y en ninguna parte cita (se trata de un libro de 2003) el trabajo reciente de Hilary Putnam.[7] Una cuarta parte de las citas pertenecen a uno u otro de los 13 autores de los ensayos que conforman el libro; aunque pensándolo bien citarse a uno mismo es un rasgo típico de cualquier movimiento académico pequeño y amenazado.

Sin embargo, Comte-Sponville da un paso más: escribe sobre la ética de las virtudes sin leer ningún libro o artículo sobre la materia. *Pas un seul*. Su sordera al discurso contemporáneo en inglés o al antiguo discurso cristiano sobre las virtudes sería algo así como si un músico francés de jazz omitiera cualquier referencia musical a Charlie Parker o Thelonious Monk, y se negara incluso a escuchar a Armstrong o King Oliver. De nuevo: no hay una sola referencia a la ética de las virtudes después de Aristóteles y santo Tomás en un tratado sobre la ética de las virtudes. Es un jazz basado en Jelly Roll Morton.

Bien podría uno indignarse, si ésa fuera nuestra inclinación. Las siete referencias en el índice de Comte-Sponville a humoristas anglófonos supera en número sus referencias a los moralistas anglófonos de cualquier tendencia anteriores al siglo XX, con excepción de Hume: Hobbes tres, Bentham uno, Locke uno, Mandeville uno. Nada de Sidgwick, Mill,

Smith, Hutcheson, Butler, Shaft esbury. De las 31 páginas de citas a escritores de habla inglesa, una quinta parte son a Woody Allen y Groucho Marx. Es frustrante no ver un mayor compromiso con el pensamiento ético de Jerry Lewis.

[1] Katherine Dahlsgaard estuvo a cargo de las «lecciones de la historia» dentro del proyecto; Peterson y Seligman, *Character Strenghts and Virtues,* 2004, p. 33.

[2] Peterson y Seligman, *Character Strenghts and Virtues,* cap. 3, pp. 53-85.

[3] Weil, *The Need for Roots,* 1943 (1949), p. 10ss.

[4] Gray, *Simone Weil,* 2001, pp. 43-44.

[5] Reproducidos en Godin, *Rules of Life,* 1996, pp. 50-51. Godin ofrece 58 códigos en total, desde «Alcohólicos Anónimos: Los Doce Pasos» hasta «El entrenamiento de un joven para una vida exitosa». Compárese con la historieta *Peanuts*. Lucy: «La vida es un misterio, Charlie Brown… ¿Tienes una respuesta?» Charlie: «Se amable, no fumes, se puntual, sonríe mucho, come con mesura, evita las caries y tacha tu boleta electoral con cuidado… Evita asolearte demasiado, despacha a tiempo los envíos internacionales, ama a todas las criaturas en el cielo y en la tierra, compra un seguro para tus pertenencias y trata de lanzar bolas bajas». Lucy: «No te muevas porque voy a darte un tremendo golpe en la nariz» (*Classic Peanuts,* reproducido en el *Chicago Tribune,* 23 de marzo, 2005).

[6] El libro de Jankélevitch sobre la filosofía de la música se tradujo en 2003 y *Le Pardon* en 2005.

[7] DePaul y Zagzebski (eds.), *Intellectual Virtue,* 2003, pp. 281-289.

36. La vía oriental

Sin embargo, después de esta crítica, sin duda bien merecida, es justo dar honor a quien honor merece. Austen y Orwell, junto con Weil, Fogel, Bennetty Comte-Sponville, o incluso Gene Autry, los Boy Scouts, Shunchih (las Seis Máximas), el Club Rotario Internacional (la Prueba Cuádruple), Dante (los círculos del Infierno) y la administración del equipo Yomiuri Giants (los Diez Mandamientos Gaijin) merecen estrellitas doradas, reconocimiento absoluto, puntos extra incluso, en comparación con los autoproclamados expertos en ética que ponen el asunto en manos de Max U, el imperativo categórico o, dicho vulgarmente, la incorporación de más y más «accionistas». La gente de la que me he venido quejando con tanta dureza emplea al menos una lista de virtudes irreducibles entre sí, con una compleja interacción y, sobre todo, con una larga historia. Bien por ellos.

La alternativa es buscar un ideal unificado, una fórmula, un naipe del Bien de 12 × 8 centímetros; ese delirante aunque noble proyecto del tutor de la tesis de Aristóteles. El Talmud refiere la famosa anécdota del rabino Hilel. Un gentil retó a Hilel a que le enseñara la Torá completa mientras permanecía parado sobre un solo pie. Hilel respondió, mientras el gentil se mantenía sobre un solo pie: «No hagas a tu prójimo lo que detestas que te hagan a ti: en eso consiste la Torá completa; el resto es comentario; ve y estúdialo». Convenientemente breve. Pero escuche la conclusión: «Ve y estudia el comentario».

Definitivamente no es un naipe de 12 × 8, por ejemplo «Maximiza la Utilidad» o «Sigue el imperativo categórico». Es una credencial de biblioteca. Como dice Murdoch: «Reflexionar [sobre las virtudes] requiere y produce un rico y amplio vocabulario que permite designar distintos aspectos del bien. Evadir la discusión de las virtudes individuales es una deficiencia de buena parte de la filosofía moral contemporánea [el pasaje data de 1969]».[1]

Los sabios chinos lo entendieron bien un siglo antes de que Aristóteles lo notara. Las virtudes confucianas no son desde luego idénticas a las siete occidentales. «Confucio» (¿551-479 a.C.?) es la forma latinizada de la palabra china para «Kung, el gran maestro». Kung reflexionó sobre el carisma o poder moral y su vínculo con los ritos correctos, pero su método de enseñanza, reunido en *Las analectas,* no es sistemático. Avanza por medio de parábolas, enigmáticos proverbios y alusiones a un cuerpo

preexistente de poesía, un poco a la manera del Nazareno, quien cinco siglos más tarde ofrecería breves y extrañas fábulas a sus seguidores y citaría escrituras hebreas a los fariseos. Las historias y proverbios de *Las analectas* y otros escritos que contienen el mensaje atribuido a Confucio fueron enunciadas una y otra vez durante los 25 siglos de filosofía confuciana, tal como sucedió con las palabras del Nazareno y las del Filósofo en Occidente. Como el cristianismo y el aristotelismo, el confucianismo no es un simple cuerpo estático de pensamiento.

Philip Ivanhoe, a quien más debo lo poco que sé sobre el tema, observa que la filosofía ética china se ocupa mucho más de educación y cultivo del carácter que de exploraciones platónicas alrededor del Bien. De este modo, tal como la ética de las virtudes (y las escuelas de ética grecorromana después de Platón, o también el existencialismo hacia 1950), tiende a centrarse más en lo que Kant llamaba «antropología» o «psicología filosófica».[2]

El desinterés por el desarrollo ético, en contraste con la acción ética de adultos ya formados, es una deficiencia de las notas a pie de página de Platón que dan vida a la filosofía ética occidental. Hursthouse elogia a Aristóteles por jamás olvidar que alguna vez todos fuimos niños, y en ese contexto apunta: «Una lectura de casi cualquier otro filósofo moral de renombre da la impresión de que nosotros, lectores adultos inteligentes, nacimos de la frente de nuestro padre con una forma ya acabada».[3] De la frente de Zeus, nótese, no de la de Hera. Hursthouse no recoge el argumento feminista y además parece no estar familiarizada con los grandes filósofos morales de Oriente, quienes, como dije, se centran en el desarrollo.[4] La filosofía moral occidental es marcadamente masculina y, por así decirlo, «adultista», pues toma como locus de la filosofía un adulto ya terminado, autónomo, de preferencia soltero, sin hijos y de mediana edad. Feministas como Carol Gilligan y sus muchas seguidoras y críticas no olvidan que alguna vez todos fuimos niños; feministas como Nel Noddings y Annette Baier no olvidan que todos venimos de una familia.

Pienso que tampoco los chinos lo olvidan. «Mencio» (391-308 a.C.) era Meng Tzu, y por lo tanto su epíteto era «Mengzi» o «Meng, el maestro». Este Meng fue contemporáneo de Platón y Aristóteles, y fue, por así decirlo, un san Pablo respecto a Confucio, pues se consagró a analizar lo que el maestro había dejado en formato anecdótico. Identificó los cuatro «capullos» del buen carácter ético, los sentimientos innatos de la humanidad a partir de los cuales puede emerger una persona buena: benevolencia, rectitud, decoro y conocimiento de lo que está bien y mal. Estamos en un universo ético distinto, aparentemente. Pero la metáfora botánica de Mencio no es sino una psicología, la planta humana que permite el florecimiento de la virtud. Las flores que brotan del capullo se asemejan mucho a las virtudes occidentales. Por ejemplo, la valentía tiene desde luego un lugar prominente. La «energía desbordante» *(hoaran zhi*

qi) de la valentía ética, la prudencia y la templanza, manifiestas en «corazón y cabeza» (*xin*, pronunciado «shin» en esta latinización), la valentía y la templanza intelectuales de la «concentración» *(si),* nada de esto parece demasiado ajeno a los hábitos del corazón y de la mente ética admirados en Occidente. El conocimiento de lo que está bien y mal es de hecho simple prudencia, sentido común.

Hay un precio que pagar por los capullos maternales, en desarrollo, de la ética confuciana. Recuérdese la exposición de François Jullien sobre la manera como la estrategia «corriente arriba» del pensamiento chino devalúa la valentía y su costo para la libertad. El caso es similar aquí. El énfasis en el desarrollo presupone una jerarquía de adultos plenos que supervisan a supuestos niños; por ejemplo, el burócrata chino que supervisa a los «hombres inferiores» que se dedican al simple comercio. Existe una tensión parecida en el pensamiento occidental de izquierda. James Boyd White critica la escuela de economía y derecho que adopta los mercados y postula a un adulto en plenitud de capacidades, producido misteriosamente. «Nuestra vida [en realidad entraña] … el desarrollo de sabiduría, juicio, buen gusto y carácter.»[5] Coincido. El hombre autónomo tal vez sea un mito. Sin embargo, ¿acaso no es a veces un mito políticamente correcto? ¿Y acaso no la participación en los mercados, donde recibe un trato como si fuera adulto —reconociendo que sólo muy pocos lo son en realidad—, le permite competir mejor? Me parece que sí; Jim White tiene dudas.

En cualquier caso, no debe sorprendernos que las virtudes maduras que son admiradas en la tradición china sean también en buena medida las virtudes admiradas por los paganos griegos, y por los cristianos franceses y, sin duda, por los aborígenes del Kalahari. Las tres virtudes principales de acuerdo con el propio Confucio son la prudencia (sabiduría, *chih*: cuyo significado sería en este caso una mezcla de *sophia* y *phronēsis*), amor (benevolencia) y valentía: «Sabiduría, benevolencia y valentía, éstas tres son las virtudes reconocidas universalmente en el Imperio», y en cualquier otro lugar que se te ocurra.[6] Por ejemplo son reconocidas en *El mago de Oz* (1900): al espantapájaros le faltaba un cerebro prudente; al hombre de hojalata, un corazón amoroso, y al león cobarde, valentía imperial.

Del mismo modo, con frecuencia Confucio es retratado ejercitando la templanza: «Aunque hubiera abundante carne, evitaba comer más carne que arroz. Sólo en el caso del vino no se impuso un régimen estricto. Simplemente no bebía hasta el punto de sentirse ebrio.»[7] Y hablaba además de *eros,* por ejemplo, cuando cita un breve poema sobre un amante que languidece:

> Las flores del cerezo
> ¡Cómo se mecen!
> No es que no piense en ti,
> Pero tu hogar está tan lejos.

«El Maestro comentó: "En realidad no pensaba en ella. De lo contrario, la distancia no habría existido".»[8]

Del mismo modo, basta un poco de atención para reconocer en el budismo las siete virtudes occidentales. El Buda dijo: «Cometemos malas acciones debido a la parcialidad, la enemistad, la estupidez y el temor».[9] Dicho de otro modo, el mal tiene su origen en una falta de justicia, amor, prudencia y valentía. La templanza y la esperanza pueden distinguirse fácilmente en la disciplina misma del «noble discípulo laico», quien, de seguirla, puede esperar tener «fortuna tanto en este mundo como en el siguiente, y cuando su cuerpo se desintegre al morir renacerá a la dicha eterna». Sólo la fe está ausente en las palabras del maestro, al menos en una versión retrospectiva, aunque desde luego sus simpatizantes la practicaban.

También al este del Suez, *El Sūtra de Vimalakīrti* presenta un vívido retrato de un budista rico, comerciante y burgués. La versión que nos ha llegado pertenece a la traducción al chino, fechada hacia el año 406 d.C., del texto original sánscrito del siglo I, hoy perdido. El capítulo titulado «Medios oportunos» *(Expedient Means)* en la traducción de Burton Watson, expone las razones por las que el Sr. Vimalakīrti era afortunado. Cada atributo puede asociarse con una virtud o un antivicio occidental:

> Siendo un hombre rico, la gente lo honraba como el mejor de los hombre ricos porque les enseñaba la Ley suprema [es decir, la prudencia correcta]. Siendo un creyente laico, la gente lo honraba como el mejor de los creyentes laicos porque los liberaba de la codicia y el apego [es decir, la prudencia incorrecta y el amor incorrecto]. Siendo un guerrero, […] porque les enseñaba paciencia [templanza, justicia]. Siendo un brahmán, […] porque los liberaba de su engreimiento [soberbia]. Siendo un gran ministro, […] porque les enseñaba la ley correcta [justicia]. Siendo un príncipe, […] porque les mostraba cómo ser leales [fe] y filiales [amor, justicia]… La gente ordinaria lo honraba como el mejor entre ellos porque los ayudaba a obtener riquezas y poder [prudencia, de nuevo, y esperanza].[10]

Desde cierta perspectiva, los japoneses son un caso más sencillo que los chinos y los habitantes del Sur de Asia; desde otra, más complejos. Los occidentales no tienen problema para reconocer el estoicismo heroico del samurái a la par del carácter de un caballero cristiano. Pase lista a las virtudes: valentía, templanza, fe entendida como integridad, prudencia en las artes del espadachín, aunque a los ojos de un occidental llevadas a un extremo delirante de perfección, con una espada atemperada tantas veces que de un golpe puede partir a la mitad una espada occidental. El paralelo resulta provechoso a través de intercambios culturales tan singulares como la importación de historietas infantiles japonesas, y Tom Cruise en *El último samurái* con subtítulos en japonés y en inglés.

Empero, en 1946 Ruth Benedict argumentó que los japoneses, a diferencia de los occidentales o los chinos, no tienen una idea de carácter inmutable, lo que los griegos y sus admiradores cristianos y musulmanes llamaban un «alma», *psyche, anima*. Por

ejemplo, la mayor parte de los budismos oficiales no reconoce un *pudgala,* un alma que resiste el cambio de una rencarnación a otra. Al respecto, el budismo japonés es ortodoxo. La película trágica de Mizoguchi, *La vida de Oharu* (1952), basada en una novela del siglo XVII, narra el descenso social de una mujer. Pero lo hace con tomas abiertas. La moralidad japonesa descansa sobre la superficie de la sociedad, no dentro de la persona. Es un asunto de *mos,* en el sentido romano, no de *ethos,* en el sentido griego.

Benedict sostenía que Japón era una cultura de la «vergüenza», en contraste con la cultura de la «culpa» del Occidente moderno. A fin de evitar la vergüenza es necesario seguir el «círculo de *chu*», el deber infinito con el emperador o la nación, o el «círculo de *giri*», el deber finito pero concreto con los demás o con nuestro propio honor. Cada conjunto de deberes es externo. Ambos tienen que ver con honor social, no con el estado de nuestra alma. Compárese con los deberes similares de sacrificio personal en Roma: el ya citado Bruto que ejecuta a sus dos hijos por traición, o las madres romanas que le piden a sus hijos marcharse y morir por la *patria*. De acuerdo con Benedict, la lista de virtudes japonesas no describe a una persona valiente, justa, esperanzada, amorosa. Alguien así sería griego, no romano. Las virtudes japonesas/romanas se derivan de círculos sociales de obligación.[11] De hecho evocan a Kant, lo que quizá constituya otra objeción al extraño sistema kantiano, pues el mismo está pensado para europeos modernos no para japoneses o antiguos romanos. «Cada círculo —explica Benedict— tiene su código especial detallado, y un hombre no juzga a sus semejantes atribuyéndoles una determinada personalidad [bueno o malo], sino diciendo de [los hombres malos] que… "no saben lo que es el *giri*" .»[12]

Los japoneses que antes de agosto de 1945 estaban dispuestos a morir repeliendo la invasión estadunidense se tornaron, tan pronto el emperador anunció la rendición en la radio, profundamente solidarios con la ocupación estadunidense.[13] Estados Unidos hubiera querido que vietnamitas o iraquíes tuvieran los mismos gustos éticos. Una década antes, la noción de *chu* ya había sido reiterada en Japón, aunque en la dirección contraria. El gobierno fascista encarceló a los grupos radicales. En 1933, bajo tortura policiaca y cartas de súplica de sus madres, los radicales antifascistas empezaron a «regresar a Japón», según se dijo, a fin de confirmar su lealtad con el emperador en el círculo de *chu*. [14] Hacia 1936, tres cuartas partes de los radicales convictos lo habían hecho ya.

Al occidental moderno esto le parecerá un acto de perfidia, muy al estilo de la cruel broma de Churchill contra los alemanes: «A los alemanes los tienes o en tu garganta o a tus pies». Yago o Ricardo III no son peores, diría con indignación un occidental. Incluso las confesiones forzadas durante juicios ficticios en la Unión Soviética fueron reconocidas en esa época, al menos por los rusos, como algo vergonzoso, y reconocidas como tal incluso por los rusos a cargo de los juicios, quienes hicieron todo lo posible para

ocultar los métodos empleados a fin de conseguirlas. Sus culposos esfuerzos lograron ocultar la naturaleza de los juicios a numerosos occidentales, si bien no, repito, a ningún ruso. Cualquier víctima que milagrosamente lograra escapar de Stalin y su pandilla entre 1936 y 1938, de inmediato negaría su «confesión».

Sin embargo, los cambios alcanzados en Japón representaban, en cambio, elevadas acciones morales fundadas en el círculo de *chu*. Las tragedias japonesas no se generan por contradicciones interiores de personalidad, sino por pretensiones en conflicto de diferentes círculos, como si la indecisión de Hamlet se debiera a una lealtad sacra con su tío. En esto, los japoneses se asemejan más a los griegos que a los romanos, al menos a los griegos de Sófocles y Eurípides, en contraste con la tradición griega de los filósofos, en especial los estoicos y sus seguidores romanos. Antígona enfrenta los reclamos en conflicto de la lealtad filial a su hermano y la lealtad cívica a su rey. No es una individualista moderna. Es, por así decirlo, japonesa.

De acuerdo con Benedict, los japoneses «no ven la vida humana como un escenario en el cual las fuerzas del bien contienden con las fuerzas del mal. Ven la existencia como un drama que exige un cuidadoso equilibrio entre las exigencias de un "círculo" y las de otro».[15] El equivalente japonés de *Shane* o *Solo ante el peligro* es la *Historia de los 47 Rōnin* (siglo XVIII). Un *rōnin* es un «hombre a la deriva», un samurái sin señor, una espada al mejor postor. Basado en un hecho real de 1701-1703, la obra cuenta cómo 47 *rōnin* urdieron un plan para vengar una afrenta cometida contra su difunto maestro. Hasta aquí la historia es occidental, si bien desde el punto de vista occidental moderno asombrosamente minuciosa. Con el fin de estar en condiciones de contratacar, durante dos años algunos *rōnin* fingen, por ejemplo, ser hombres despreciables, insignificantes, incapaces de despertar temor. Esto no es la venganza romántica inmediata seguida del arrepentimiento cristiano inmediato, diluido al final en una especie de apología —«si he ofendido a alguien»—, que el estadunidense promedio hoy considera como buena conducta. Después de redimir su honor y volverse extremadamente populares entre las masas, los *rōnin* aceptan cometer suicidio colectivo por órdenes del shogun. Cumplieron con las demandas del círculo de *giri* y luego también con las de *chu;* honraron a su maestro y luego también a su nación. Extraño a la luz de las nociones occidentales de individualismo heroico / burgués / cristiano / romántico; si bien, una vez más, es algo que puede apreciarse en la tragedia griega y en la tradición romana.

Al final, sin embargo, las virtudes no son precisamente universales. El sesudo capítulo que Peterson y Seligman dedican al tema concluye afirmando que «una fuerte convergencia de ciertas virtudes fundamentales recorre épocas, lugares y tradiciones intelectuales».[16] Desde luego, tengo toda la apertura para creerlo. Pero el capítulo —y el resto del libro, cuya información psicológica más allá del horizonte occidental

contemporáneo es más bien pobre— no es del todo convincente.

William Reddy formuló un sólido argumento en contra de este universalismo, con aplicaciones a sociedades no occidentales y a la Revolución Sentimental en la propia Europa después de 1770. Dice que las emociones, al menos, si bien no exactamente las virtudes, son «hábitos culturales sobreaprendidos», como el lenguaje o las costumbres, que varían de manera radical de un lugar a otro y de una época a otra.[17] Por ejemplo, George Washington lloró en varios eventos públicos, como cuando se despidió de su ejército en 1783. Sin embargo, en 1972 Edward Muskie no logró convertirse en el candidato demócrata a la presidencia por haber llorado molesto ante la calumnia, inspirada por Nixon, contra su esposa. Épocas distintas, definiciones distintas de la virtud masculina.

La ética es una narrativa local. ¿Y qué con eso? En las ciencias, a veces la generalidad debe sacrificarse por la aplicabilidad. No tiene ningún sentido intentar explicar siempre a un nivel mecánico y atómico la fauna de un estanque en Vermont cuando una historia evolutiva sobre ese estanque en particular nos funciona mejor. En 1985, Richard Rorty lo planteó bien al defender lo que él llama «liberalismo burgués posmoderno». Rorty distingue dos corrientes en el pensamiento posterior a la Ilustración: los kantianos y los hegelianos. Los kantianos son personas como John Rawls y Ronald Dworkin «que piensan que existen cosas como […] una distinción ahistórica entre las exigencias de la moralidad y las de la prudencia».[18] En cambio, los hegelianos, por ejemplo, John Dewey, Alasdair MacIntyre, Richard Rorty, Stanley Fish y Deirdre McCloskey afirman que «no puede apelarse a nada que vaya más allá de los méritos relativos de las diversas comunidades reales o propuestas […] Los hegelianos no conciben la responsabilidad ante nada excepto ante las personas y las comunidades históricas reales o posibles».[19]

[1] Murdoch, «"God" and "Good"», 1969, p. 58.

[2] Ivanhoe, *Confucian Moral,* 2000, p. ix. Ofrezco aquí un recuento del cap. 1 y en especial del cap. 2 del libro.

[3] Hursthouse, *Virtue Ethics,* 1999, p. 14.

[4] La bibliografía en Hursthouse, *Virtue Ethics,* 1999, está basada en las universidades de Oxford y Cambridge. Ni una sola figura oriental es mencionada, mientras que entre los antiguos filósofos morales de Occidente sólo Aristóteles y Kant son mencionados (santo Tomás, por ejemplo, es mencionado una sola vez, pero no es citado y no parece haber influido el pensamiento de Hursthouse).

[5] White, *Justice as Translation,* 1989, p. 65.

[6] Introducción de Lau a Confucio, *Las analectas,* aprox. 497, p. 24.

[7] Confucio, *Analectas*, 10.8, p. 103. Para una actitud igualmente relajada hacia los placeres de este mundo, compárese con Jesús y la transmutación del agua en vino a fin de que continuara la celebración de una boda.

[8] *Ibid.*, 9. 31, p. 100.

[9] *Dīgha Nikāya,* 3.180 ss, reimpreso en Embree (ed.), *Sources,* 1988, p. 121.

[10] *Vimalakīrti Sūtra,* 406 d.C., pp. 33-34.

[11] Benedict, *El crisantemo y la espada,* 1974, p. 102 (edición original 1946). El vocabulario de «círculos» no es exclusivo de Benedict. Compárese con Iwao Taka, «Business Ethics in Japan», 1997.

[12] *Ibid.*, p. 192.

[13] *Ibid.*, p. 193.

[14] Bellah, *Imagining Japan,* 2003, pp. 46-47.

[15] Benedict, *El crisantemo y la espada,* p. 197.

[16] Peterson y Seligman, *Character Strengths and Virtues,* 2004, p. 50.

[17] Reddy, *Navigation of Feeling,* 2001, por ejemplo, p. 20.

[18] Rorty, «Liberalismo burgués posmoderno», en *Objetividad relativismo y verdad,* 1996, p. 267 (edición original 1985).

[19] *Ibid.*, p. 268. En el texto, Rorty clasifica la «prudencia» como egoísmo amoral. Yo no lo haría, y ello es clave en mis diferencias con Rorty en asuntos *económicos* (coincidimos en casi todo lo demás).

37. Escasez de virtudes

O uno puede adoptar la perspectiva de Maquiavelo, interpretado, en el otro extremo, como un monista que defiende la Prudencia Sola: la visión de la Prudencia Sola de Calicles o Trasímaco en Platón, de Hobbes (de nuevo, con base en una lectura restringida de ciertos pasajes célebres), Mandeville (no hay necesidad de ninguna restricción), Bentham (de principio a fin), Bonaparte, Talleyrand, Bismarck, Nietzsche (la versión popular), el magistrado Holmes, Bertrand Rusell, H. L. Mencken (véase Nietzsche), Sigmund Freud, Henry Kissinger, Steven Pinker y el juez Richard Posner del Tribunal de Apelaciones de Estados Unidos, Séptimo Circuito.

Todos estos hombres declaran que la añeja tradición de discurso sobre las virtudes es pura palabrería y está en decadencia: ¡qué alivio! Lo que no necesitamos: nuevos predicadores y demás hipócritas. ¿Cómo decidir? El poder, o el primo democrático del poder, la utilidad, o el otro primo natural del poder, la evolución. Como escribió Knight en 1923: «El utilitarismo del siglo XIX no fue en esencia sino la ética del poder, la "economía glorificada" a la que me referí antes. Su efecto fue reducir la virtud a la prudencia».[1]

El distanciamiento respecto de las virtudes en los últimos cuatro siglos de camino a un «realismo» asociado con los vicios ha dejado huérfano al bien. Como lo expresó Michael Polanyi, desde Descartes, todos los filósofos han trabajado «con la fuerza entera de sus indigentes pasiones morales en medio de un horizonte de propósitos puramente materialista».[2] Así, en 1640 Thomas Hobbes anunció el nuevo decreto antiético: «Todo hombre llama por su cuenta a lo que le agrada y le causa satisfacción bien, y mal a lo que le desagrada; en la medida en que todos los hombres difieren entre sí en la constitución, también difieren entre sí en lo referente a la común distinción entre bien y mal. No existe el *àgathon aplōs,* es decir, bien a secas».[3] Si no es posible vincular las virtudes con el interés personal o la genética, con la utilidad o el poder, entonces las mismas «carecen de sentido», para usar la fórmula filosófica de Viena o Cambridge a principios del siglo XX, lo que equivale a decir que no pueden discutirse.

La mayoría de los académicos y demás intelectuales hoy en día defiende esta teoría ética tipo «helado de chocolate», articulada filosóficamente a partir del positivismo lógico tardío, de mediados de la década de 1930, y hasta el pospositivismo actual, por autores como J. Ayer, Moritz Schlick, Charles Stevenson, Richard Hare, John Mackie, Allan

Gibbard y Simon Blackburn. De acuerdo con ella, los argumentos éticos son simples preferencias, tal como las preferencias incuestionables por este o aquel sabor de helado. Usted prefiere chocolate en vez de amaretto. Yo por mi parte prefiero amaretto en vez de chocolate. Es absurdo discutir sobre el tema.

También se le conoce como la teoría «hurra-buuu». Las preferencias éticas y estéticas, escribió Holmes en 1902, son «más o menos arbitrarias […] ¿Le gusta el café con azúcar o sin azúcar?»[4] ¡Hurra! Ese mismo año: «Nuestros gustos son definitivos».[5] ¡Buuu! En el cuarto año de la primera Guerra Mundial le escribió lo siguiente a Harold Laski: «Cuando los hombres difieren en gustos respecto al tipo de mundo que desean, la única alternativa es ir a trabajar y matar».[6] El problema es la palabra «gustos», con su carga de consideraciones más o menos arbitrarias, café con azúcar, hurra-buuu. Quizá Holmes simplemente quiso expresar su horror ante la guerra y su desesperanza, la situación de muchas personas ese año. Pero aquí está lo que le escribió a Pollock en 1920: «Pienso que la sacralidad de la vida humana es un ideal puramente local, sin ninguna validez fuera de nuestra competencia. Creo que la fuerza, mitigada tanto como sea posible por las buenas maneras, es la *ultima ratio,* y cuando dos grupos desean erigir mundos incompatibles, el único remedio que concibo es la fuerza […] Toda sociedad descansa sobre la muerte de hombres».[7] Y aquí está de nuevo en 1918: «Es imposible debatir sobre preferencias bien arraigadas; imposible discutir con un hombre para convencerlo de que le guste la cerveza. Así pues, cuando las diferencias son lo suficientemente hondas, intentamos matar al otro».[8] Para resolver el problema del nacionalismo eslavo o las ambiciones navales de los alemanes o el dilema oriental, debemos ir a trabajar y matar.

Jeffrey Masson describe la vertiente psicoanalítica de este rechazo moderno a la ética. En el proceso de volverse psicoanalista él mismo hubo de ser analizado por cierto Dr. Irvine Schiffer del Instituto Psicoanalítico de Toronto. Masson describe la conducta de Schiffer («Mentir, engañar, robar, todo me da igual», decía Schiffer), y ofrece su teoría:

> Puesto que aparentemente estaba convencido de que una persona buena es incapaz de hacer ningún daño y puesto que se consideraba a sí mismo una persona buena, todo lo que a mí me hacía era por definición bueno. Puesto que yo todavía no era una persona buena [es decir, un analista certificado como Schiffer], todo mis actos eran por definición malos y erróneos. Él no tenía ninguna necesidad de ética, pues de manera automática hacía lo correcto. Citaba una frase que Freud empleó en una carta al psiquiatra estadunidense James Putnam, donde afirmaba que la ética era de suyo evidente. Freud aseguraba jamás haber hecho algo malo en su vida.[9]

En lo que concierne al bendito Sigmund, la humildad sale sobrando.

Por ejemplo, como documenta Masson en otro libro, Freud no hizo nada malo violando la justicia al mentir sobre el abuso sexual real de jovencitas por parte de sus

padres en la Viena de fin de siglo, todo con el fin de seguir recaudando dinero de esos padres a cambio de que sus hijas fueran analizadas a causa de memorias «falsas» o «imaginadas» de abuso. La justicia sale sobrando. Y Freud no hizo nada malo al abandonar su principio de que los pacientes mentales deben ser voluntarios, ni tampoco al consentir análisis forzados de pacientes en un hospital mental suizo con el fin de difundir la fama del psicoanálisis. La fe sale sobrando. No importa. Nuestros gustos prudenciales son definitivos.

El dogma central de la modernidad, señala el crítico literario y moral Wayne Booth, es «la creencia de que no puedes, y de hecho no debes, permitir que tus valores se entrometan en tu vida cognitiva; que de un lado están el pensamiento, el conocimiento y los hechos, y del otro los juicios de valor».[10] Obsérvese la contradicción que presupone semejante principio metódico. Booth pone como ejemplo a Bertrand Russell, en quien «el compromiso apasionado perdió su vínculo con la provisión de buenas razones».[11] Como notó el propio Russell en un contexto distinto, la autorreferencia conduce a la autocontradicción cíclica. «Todos los cretenses son mentirosos», dijo el cretense.

Russell, el aristócrata y filósofo matemático, solía aplicar criterios cómodos, a veces ninguno, a sus opiniones sobre ética, política y economía. Su amigo Santayana lo describe durante la primera Guerra Mundial explotando su memoria retentiva sin un análisis ético:

> Esta información, aunque precisa, era necesariamente parcial y presentada con argumentos partidistas; no podía saber todas las cosas, se negaba a considerarlas todas; por lo que sus juicios, basados nominalmente en esa información parcial, estaban realmente inspirados por prejuicios apasionados y eran siempre injustos y a veces disparatados. Decía, por ejemplo, que los obispos respaldaron la guerra porque tenían dinero invertido en fábricas de munición.[12]

George Orwell observó alguna vez que sólo los intelectuales podían creer en tan disparatado «realismo». «El hombre ordinario en los países occidentales —escribió— nunca ha penetrado, intelectualmente, en el mundo del "realismo" y la política del poder.»[13] Los hombres ordinarios creen en la decencia, en las virtudes y en exhortarlas entre ellos. Que las virtudes a veces entren en conflicto, en especial si la clase educada les niega su tarea como escrupulosos árbitros, ello no constituye, en estas mentes incultas, una prueba definitiva de que el poder o la utilidad deban apropiarse del espectáculo.

Desde hace tiempo, economistas y calculadores han encabezado el ataque de la nueva clase educada contra el apostolado de las virtudes. Por ejemplo, el economista Marc Blaug, en otros respectos un representante de su gremio asombrosamente sensible, afirmó en 1980 que «no existe método alguno que pueda reconciliar juicios de valor diferentes; como no sean las elecciones políticas o la lucha en las barricadas».[14] Cuando

los hombres difieren en gustos, van a trabajar y matan. Con «métodos reconciliatorios», Blaug parece referirse a «pruebas irrefutables, tales como el Teorema de Pitágoras». La pulcritud manda. Una teoría así rechaza el tipo de argumentos casuísticos, más flexibles, que Booth y otros recomiendan, ese intercambio de «más o menos buenas razones», por ejemplo, las historias de vidas malas y buenas presentes desde la Biblia hebrea y Plutarco hasta la última película.

Schumpeter, el economista de Viena y Harvard, ya había expresado una filosofía ética parecida a la de Blaug: «Verdaderamente el mundo del moderno socialismo dictatorial puede parecernos preferible al de Adam Smith, o viceversa, pero una preferencia semejante tiene siempre un carácter de valoración subjetiva, como lo tiene, por seguir a Sombart, la preferencia de un hombre por las mujeres rubias o morenas». Hurra-buuu. Lo mismo Lionel Robbins de la London School of Economics: «Si estamos en desacuerdo acerca de los fines, se trata de un caso irreductible, de tú o yo, o de vivir y dejar vivir, según la importancia de la diferencia o de la fuerza de nuestros oponentes [...] Si estamos en desacuerdo acerca de la moralidad del préstamo con interés [...] entonces no hay posibilidad de entendimiento».[15] De nuevo, una de las fuentes de esta actitud es Bertrand Russell: «Cuando se trata de valores últimos, los hombres pueden estar de acuerdo o discrepar, luchar con armas o con votos, pero no razonar lógicamente».[16]

La teoría en cuestión es el «emotivismo», en el que creyeron muchas personas durante el siglo XX, algunos bajo la influencia del positivismo lógico, otros bajo la de un distanciamiento respecto a la fe religiosa. Se trata de «la doctrina según la cual todos los juicios de valor, y más específicamente todos los juicios morales, *no son sino* expresiones de preferencia».[17] O como escribió Hobbes en 1651: «Bueno y malo son nombres que significan nuestros apetitos y aversiones».[18] Nótese una vez más que, tomado como una doctrina en la que debe creerse, el emotivismo se contradice a sí mismo, pues predicar contra la predicación es predicar. Empero, la lógica no es el aspecto central del positivismo lógico o de aquellos que se han alejado de la fe religiosa.

Los estudiantes universitarios y muchos de sus profesores suelen incomodarse y empezar a soltar risitas nerviosas ante una pregunta ética. Consideran que tales cuestiones tienen que ver sobre todo con sexo —gracias, fundamentalistas de finales del siglo XX— o con una autoridad incontestable, por ejemplo, el Catequismo de Baltimore o las monjas que velan por él. En su nerviosismo y en el repertorio de comentarios que le dan voz, puede percibirse el acuerdo a disentir que puso fin a las guerras religiosas en Europa: «Es un asunto de simple apreciación personal»; «En una conversación amigable debe evitarse hablar de religión»; «Si estamos en desacuerdo acerca de los fines, se trata de un caso irreductible, de tú o yo»; «No existe método alguno que pueda reconciliar juicios de valor diferentes; como no sean las elecciones políticas o la lucha en las

barricadas». De acuerdo con la teoría «helado de chocolate», ser pillado emitiendo juicios sobre una conducta vergonzosa es ser pillado parloteando sin sentido. ¡Qué vergüenza!

Elevadas a principios universales, las virtudes aristocráticas y proletarias jamás le han dado cobijo ético a la burguesía. Una teoría de las virtudes que trasciende nuestro comportamiento real y una teoría del conocimiento que trasciende nuestra retórica real de investigación ponen la ética y la ciencia fuera del alcance de cualquier argumento. El anhelo de una objetividad trascendente ha provocado que las respuestas a preguntas importantes se transformen en pronunciamientos infundados. No cometerás adulterio. La luz es una partícula. Los obispos apoyan la guerra porque la Iglesia de Inglaterra posee las acciones y los bonos de los fabricantes de municiones.

En el año 416 a.C., tras rechazar todos los llamados de la hasta entonces neutral isla de Melos a la justicia, la templanza, la esperanza y la fe, la misión ateniense, nos cuenta Tucídides, aplicó de manera implacable la lógica de la Prudencia Sola (con valentía):

> No recurriremos, por lo que a nosotros atañe, a una extensa y poco convincente retahíla de argumentos […] Se trata más bien de alcanzar lo posible de acuerdo con lo que unos y otros verdaderamente sentimos, porque vosotros habéis aprendido, igual que lo sabemos nosotros, que en las cuestiones humanas las razones de derecho intervienen cuando se parte de una igualdad de fuerzas, mientras que, en caso contrario, los más fuertes determinan lo posible y los débiles lo aceptan […] [Otras ciudades] se mantienen libres [respecto al Imperio Ateniense] gracias a su fuerza y nosotros no vamos contra ellos por miedo […] Pensamos, en efecto […] que siempre se tiene el mando, por una imperiosa ley de la naturaleza […] Evidenciaréis, pues, la enorme irracionalidad de vuestra actitud, si […] no tomáis una decisión que muestre una mayor sensatez [*sōphronesteron*, literalmente mayor templanza, mayor sobriedad].[19]

Los melios pusieron más reparos y los atenienses los sitiaron.

Los embajadores atenienses postulaban una filosofía moral vigorosa, inflexible, atractiva para los *übermenchen* y en especial para los *überherren* de cualquier parte. A un sinfín de intelectuales varones realmente les atrae. En la década de 1950 alcanzó una especie de apogeo entre los intelectuales varones, en especial profesores y escritores estadunidenses preocupados por la masculinidad del trabajo intelectual. En su variante benthamita reduce el resto de las virtudes a una sola: la prudencia; con una valentía muy viril a su servicio. La prudencia manda.

Si uno adopta la audaz visión de la *Realpolitik,* la teoría del número uno, la creencia de que los chicos buenos terminan últimos, entonces la prudencia se reduce a su vez a poder. Es decir, se reduce a la voluntad del más fuerte. Es aristocracia en acción. Si en cambio uno adopta una visión más ilustrada, universalista y utópica, entonces la prudencia se reduce a utilidad, es decir, a la suma total de voluntades. Es campesinado en acción. Y si uno adopta una visión más científica, eugénica, apegada a los hechos, entonces la prudencia se reduce a selección, es decir, a las voluntades reunidas de nadie. En los primeros dos casos lo que cuenta es la *voluntad*, no la reciprocidad, el afecto o

cualquier otro sentimiento meramente burgués. En el tercero, es la voluntad de la propia naturaleza. Los fuertes hacen lo que pueden. Y así, un invierno después del diálogo, los atenienses derrumbaron las murallas de Melos, ejecutaron a todos los varones y vendieron como esclavos a todas las mujeres y niños.

El retórico político Robert Hariman ha señalado que en política el «realismo» no es una postura al margen de la ética, como suele asegurarse, sino más bien la adopción de un *ethos* muy particular. A algunos realistas de las relaciones internacionales, seguidores de George Kennan y Hans Morgenthau, por ejemplo, Henry Kissinger, les gusta imaginarse como tipos duros que enfrentan la realidad. Como lo expresó el filósofo James Rachels, una de las razones por la que tanta gente adopta el «egoísmo psicológico» —la idea realista de que a fin de cuentas todo mundo es egoísta—, pese a los contundentes testimonios que indican que es erróneo en términos fácticos e incoherente en términos lógicos, es «lo que parece ser una actitud realista y deflacionaria hacia las pretensiones humanas».[20] Es una pose, y una pose masculina.

Los hombres aprenden la pose de la dinastía de Maquiavelo en la cultura occidental y, antes de Maquiavelo, del diálogo con los melios, o de las historias del rey Saúl acosando a David. «La paz verdadera —afirman con orgullo— será el producto natural del mundo real, fabricado por líderes realistas, calculadores, con una conciencia inquebrantable y resuelta del interés de sus naciones.» Lo que aquí presenta Richard Nixon es lo que Hariman llama «el temperamento estratégico», el carácter ideal de la prudencia y la valentía con un poco de la templanza necesaria para ser un príncipe exitoso, conforme al modelo de Maquiavelo. El líder ideal de Maquiavelo no es gris. Para nada. Tiene un lustre masculino, o al menos viril, y es disciplinado. «El escritor maquiavélico —observó Hariman— convence apelando a esta peculiar personalidad política […] El príncipe maquiavélico […] habría parecido bastante "idealista" comparado con los numerosos niños precoces dando audiencia por toda Italia» durante esa misma época, satisfaciendo su afecto y su ira sin un propósito prudente.[21] Puede apreciar la imprudencia alternativa en el rey Lear o en Leontes, rey de Sicilia, en *Cuento de invierno*.

«El realismo es un estilo político típicamente moderno que configura un mundo estéticamente unificado de poder absoluto y cálculo permanente.»[22] No cálculos auténticos, como comprenderá, sino la pose de estar calculando. Es la silenciosa pose de perdonavidas de Henry Bolingbroke, el futuro Enrique IV, en contraste con la elocuente defensa de la elocuencia que hace Ricardo en *Ricardo II.* Como observa Katharine Eisaman Maus:

> La visión política asociada con Bolingbroke, visión que inicialmente luce práctica y realista, empieza a parecer no tan práctica a fin de cuentas. Un orden social aceptable requiere algo más que la fuerza bruta que Bolingbroke despliega con tanta destreza. Requiere un conjunto común de ideas y prácticas, un lenguaje y una

actitud comunes, un conjunto de rituales: todas las abstracciones inmateriales que Enrique había tendido a despreciar originalmente.[23]

Desde luego, los neomaquiavélicos neoaristocráticos que menosprecian la delicadeza de la justicia, el amor o cualquier otra abstracción inmaterial, vistos de cerca, en realidad tienen en su vida, si no es que en sus teorías, un conjunto razonablemente amplio de convicciones éticas. Como señala el economista Andrew Yuengert: «Casi todos los economistas están hoy tratando de integrar la práctica económica a su vida como seres humanos orientados al logro de metas, aun cuando los fundamentos del método positivista los desalienten a hacerlo».[24] Tienen un sentido, si bien irreflexivo y por ende un tanto sentimental, del amor, la justicia, la esperanza, etc. Ante todo se pasean, en su valentía, con un sentido de soberbia masculina y aristocrática.

Si observaran un video de sus divertidas andanzas podrían identificar la contradicción personal ética. Sin embargo, se trata de hombres poco dados a examinarse. Como dijera Bernard Williams sobre las tentaciones que acechan al hombre amoral: «Si de verdad es congruente [con la afirmación de que la ética son patrañas], debe resistir […] la tendencia a concebirse a sí mismo como alguien con una personalidad verdaderamente espléndida, en particular, como alguien que, comparado con la cobarde multitud, destaca por su valentía», en solitud frente a las delicadas y burguesas convenciones de la ética.[25] O como dice el filósofo político conservador J. Budziszewski, mientras describe su yo nihilista y juvenil: «Al igual que Nietzsche, me imaginaba como uno de esos pocos que podían creer semejantes cosas; que podían recorrer las escabrosas alturas donde el aire es delgado y frío».[26]

«La idea —dijo durante una entrevista el juez Richard Posner al describir las escabrosas alturas sobre las que camina— es que cada persona es responsable de su propia vida […] No tenemos ningún derecho de culpar a nadie más de los resultados, pues de nosotros depende si éstos son buenos o un desastre. Esto es una filosofía, o una psicología […] de la afirmación personal, de la liberación respecto a cualquier marco opresor, por ejemplo, el de la religión y demás dogmas.»[27] Obsérvese la incomodidad de Posner con la palabra «filosofía», así como la concesión, al ofrecer dos palabras, de que tampoco ha examinado la «psicología». Una vida así es en realidad una vida de valentía «asertiva», es decir, masculina, la más voluntariosa de las virtudes. Aleada con el resto de las virtudes se transforma en el aprecio kantiano-nozickiano por el autodominio, algo que tanto Posner como yo admiramos. Pero cuando no está aleada con el amor o la justicia se transforma, como bien dice Posner, en una vida de afirmación personal, y nada más que eso, un egoísmo psicológico, el tipo valiente contra el mundo, ninguna religión que no sea la del yo. Consulte a su sociópata local.

O consulte al magistrado Holmes, presentado por David Luban como alguien que

incluso en sus procesos judiciales se deleitaba en la fuerza y la voluntad, «pues veía en éstas la vitalidad y la alegría que nos permiten trascender la desesperación», riendo como ríe un hombre joven.[28] Albert Alschuler habla de las virtudes de Holmes «para después de afeitarse».[29] Recuérdese a Holmes opinando sobre la verdadera y entrañable fe que empuja a un soldado a entregar su vida de manera absurda. «Creo que la lucha por la vida constituye el orden universal, del cual es inútil quejarse», dijo en esa ocasión, y luego llevó a la corte su idea realista-legal, caliclesiana, spenceriana, summneriana.[30] Como dijo Trotsky en 1921: «[Por lo que a nosotros los bolcheviques se refiere,] nunca nos han interesado las patrañas de los pastores kantianos y los cuáqueros vegetarianos acerca del "valor sagrado de la vida humana"».[31] Esta afirmación personal ante la angustia existencial es la elección del antiliberal, el bolchevique, el fascista, el romántico que vaga por las escabrosas alturas con falsa desesperanza.

Una política así es, en términos científicos, inmoral. Es la *virtù* sin equilibrio de Satán. Y su defensa sistemática, institucionalizada, por hobbesianos o nietzscheanos modernos constituye el mal. Recuérdese que el mal no es otra cosa que pecado institucionalizado de manera sistemática. Imposible algo más sistemáticamente institucionalizado que la Suprema Corte de Estados Unidos entre 1902 y 1932, o para tal caso el Tribunal de Apelaciones del Séptimo Circuito de 1981 a la fecha.

Me refiero, como usted comprenderá, al sentido técnico de los términos «pecado» y «mal». Siempre es divertido leer al magistrado Holmes, por ejemplo, en *Buck v. Bell,* 274 U. S., 200, 207 (1927). Por su parte, el juez Richard Posner y yo tenemos una larga historia en común, con coincidencias en varios temas económicos, así como una relación distantemente cordial. Yo aprendí latín en mi adultez en parte porque me impresionó sobremanera que Richard, colega mío en la Universidad de Chicago en 1969, hubiera aprendido griego durante su adultez. En un espíritu audaz y diligente similar al de Posner para aprender griego, Holmes reveló a Frederick Pollock la razón de estar leyendo a Maquiavelo a los 78 años: «No recuerdo haber leído alguna vez el *Príncipe* de Maquiavelo [sorprendente confesión en alguien tan cercano a la teoría social de Maquiavelo], y pienso en el Día del Juicio Final. Existen muchas ignorancias peores que ésta, que es necesario saldar».[32] Holmes aprendió a andar en bicicleta a los 54 años.[33]

Es simplemente que en sus teorías legales e incluso en sus procesos judiciales, aunque no siempre en su vida, el héroe de mi padre, el «yanqui del Olimpo», y Dick Posner, mi colega distantemente cordial, no están abogando por las virtudes. El magistrado asociado Holmes declaró en *Buck v. Bell* (1927) que «en vez de tener que esperar a ejecutar por crimen a vástagos degenerados o a dejarles morir de hambre debido a su imbecilidad, es mejor para todo el mundo si la sociedad puede impedir que quienes son manifiestamente discapacitados propaguen la especie. El principio en el que se fundamenta la vacunación obligatoria es lo suficientemente amplio para cubrir el corte

de las trompas de Falopio. Tres generaciones de imbéciles son suficientes».

Así, la leyes de esterilización se mantuvieron vigentes otros 50 años en 33 estados, con más de 60 000 operaciones realizadas.[34] Estados Unidos, por cierto, no fue el peor agresor, exceptuando incluso a Alemania. Suecia esterilizó a 63 000 personas entre 1935 y 1975, y el diminuto Noruega a 40 000.[35] La teoría legal, respaldada por la mejor ciencia de la época, postula que a gente como Carrie Buck —quien, por cierto, no era promiscua sino que fue violada por el sobrino de sus padres sustitutos, y no era débil mental sino pobre— debe impedírsele perjudicar a otras personas a través de su descendencia. Es un argumento utilitarista. No trate a la gente como fines en sí mismos sino como medios. Hay que usar a Carrie Buck por el bien putativo de la comunidad.

La teoría de Posner es similar, a saber, que la ley, la policía, las prisiones, junto con los jueces del Tribunal de Apelaciones del Séptimo Circuito, existen para hacer cumplir la prudencia… y *nada más*. Dick no cree en la justicia que mira en retrospectiva ni en el discurso sobre los derechos ni en la verbosidad cuáquera que acompaña a dicho credo. Por razones similares, aunque apelando a la ciencia racial y no a la ciencia económica, Holmes le negó a Buck sus supuestos derechos. Dicho de otro modo, el juez Posner, descendiente intelectual de Holmes, pone toda su fe en una mirada prospectiva, en meras consideraciones prudenciales. ¿Los derechos? ¡A quién le importan! Los abogados que litigan en el tribunal de Posner en Chicago sostienen que existen tres cuerpos judiciales: estatal, federal y Posner.

En la teoría de Posner, por ejemplo, cabría permitir la violación bajo licencia del Estado, al menos hipotéticamente, *si la misma produjera una utilidad futura para el violador superior a la pérdida para la víctima.* Después de todo, quien comete una violación obtiene una utilidad por el hecho mismo de su carácter involuntario, y por lo tanto no hay ningún mercado donde pueda adquirirla legalmente. Además, a fin de cuentas el violador es también una persona. Su utilidad debe tener un peso en la balanza utilitaria.

Como dice el economista Mark White, el criterio «Hicks-Caldor» que maximiza la riqueza y que Posner defiende como medida de perfeccionamiento, no se fundamenta en la ética utilitaria de Kant ni en ninguna otra.[36] Posner afirma que «si los costos de transacción son positivos […] el principio de maximización de la riqueza requiere el otorgamiento inicial de derechos a aquellos que probablemente los valorarán más, logrando con ello minimizar los costos de transacción. Ésta es la razón económica para otorgarle a un trabajador el derecho de vender su fuerza de trabajo y a una mujer el derecho de elegir sus parejas sexuales».[37] Y es la única razón que el juez Posner reconocerá en su tribunal.

Se sigue que si los empleados desarrollan un deseo muy grande y lucrativo de recolectar su cosecha de algodón y si los costos de transacción son elevados, entonces la

esclavitud no tiene nada de malo. Si un violador desarrolla un deseo muy intenso de tener sexo con la Srita. Ciudadana, y dado que los costos de transacción por violación *son* elevados, entonces violar no tiene nada de malo. Como ve, el «derecho» de un trabajador a la libertad o el «derecho» de una mujer a decir no, son simples y ficticios «disparates en zancos». Bajo la ley de Posner la justicia nunca mira en retrospectiva. En la tradición de desdén por el concepto mismo de «derechos», la tradición de Bentham y Holmes, el juez Posner insiste en mirar al frente, según el modelo de la prudencia. La diferencia entre éste y aquéllos es sólo que él añade riqueza al criterio de poder. Así, a diferencia de Bentham y a veces de Holmes, Posner no es igualitario.

El lector pensará que estoy exagerando la postura de Posner. Le aconsejo examinar *Economic Analysis of Law* (4ª ed., 1992), p. 218, así como pasajes casi idénticos en ediciones subsecuentes (por ejemplo, la 6ª ed., 2003, p. 216), donde formula su argumento sobre la violación. Es una página que por sí sola le impediría poner un pie en la Suprema Corte a tan terriblemente erudito y prolífico jurista. Posner es inteligente; pero está obstinada y persistentemente confundido. Como él mismo reconoce: «Que una licencia para violar [o para esclavizar o para cualquier otro abuso] sea siquiera concebible en el contexto de la teoría de la maximización de la riqueza que guía gran parte del análisis en este libro, le parecerá a muchos lectores una limitante sobre la utilidad de dicha teoría». Podría ser.

Holmes escribió asimismo con una mueca de desprecio: «Trátese de las sociedades protectoras de animales o del socialismo, manifestamos en un sinfín de formas […] lo penoso que es sufrir una herida en la batalla de la vida, lo terrible, lo injusto que es que alguien fracase».[38] Los derechos, le escribió a Harold Laski en 1925, no son sino «aquello por lo que una multitud […] peleará».[39]

Los atenienses usaron el mismo discurso, exigiendo a los elocuentes melios hablar de lo «conveniente dejando aparte […] las razones de derecho». Sin embargo, como lo predijeron los propios melios, no pasaría mucho tiempo (en el año 413 en Sircausa, y finalmente en el año 404, cuando sus ahora muy numerosos enemigos los derrotaron por completo) antes de que los atenienses —duros, voluntariosos, eficaces, asertivos, valerosos, economizadores, plutocráticos, insensibles a los derechos, orientados al futuro, sociópatas— comprendieran que sus ásperas palabras los habían privado también a ellos de «lo que es un bien común […] que aquel que en cualquier ocasión se encuentre en peligro pueda contar con la asistencia de unos razonables derechos». El rey Lear protesta ante Regan y Goneril «no discutir sobre la *necesidad* [prospectiva y utilitaria]», sino más bien sobre lo que se le *debe* en justicia a un rey y un padre. Empero, estas súplicas éticas no conmueven a las malévolas hermanas, como no conmovieron a los atenienses. «Un día —escribe Michael Ignatieffa propósito de este pasaje en la obra— la mirada fija de la fuerza se atravesará en el camino de la mirada de la súplica.»[40]

Como teoría ética, el discurso machista de la Prudencia Sola, «inquebrantable y resuelto», con la mirada fija de la fuerza y el respaldo del conocimiento científico más avanzado, tiene sus debilidades.

[1] Knight, «Ethics of Competition», 1923, p. 62.

[2] Polanyi, *Logic of Liberty,* 1951, p. 106.

[3] Hobbes, *Elemento de derecho natural y político*, 7.3, p. 143. De acuerdo con Richard Tuck («Hobbes», 1987, donde hallé la cita), este texto temprano de Hobbes «contiene los fundamentos de todo su pensamiento político posterior» (p. 210). www.knuten.liu.se/~bjoch509/works/hobbes/elements.txt.

[4] Holmes, carta a la Señora Pollock, 6 de septiembre, 1902, en *Holmes-Pollock Letters*, 1941, vol. 1, p. 105.

[5] Holmes, «Address… at the Dedication of the Northwestern University Law School Building», citado en Alschuler, *Law without Values,* 2000, p. 24.

[6] Holmes, *Holmes-Laski Letters,* 3 de diciembre, 1917, citado en Luban, «Justice Holmes», 1992, p. 244.

[7] Holmes, *Holmes-Pollock Letters,* 1941, vol. 2, p. 36 (1 de febrero, 1920).

[8] Holmes, «Natural Law» (1918), citado en Alschuler, *Law without Values,* 2000, p. 192.

[9] Masson, *Final Analysis,* 1990, pp. 39-40.

[10] Booth, *Modern Dogma,* 1974, p. 13.

[11] *Ibid*., p. xi y cap. 2.

[12] Santayana, *Personas y lugares,* 2002, p. 471 (edición original 1943-1953).

[13] Orwell, «Dickens», 1940, p. 184.

[14] Blaug, *La metodología de la economía,* 1985, p. 154 (edición original 1980).

[15] Robbins, *Ensayo sobre la naturaleza y significación de la ciencia económica,* 1951, pp. 199-200 (edición original 1932). De acuerdo con Sen, esta visión era «poco habitual por entonces» (*Sobre ética y economía,* 1989, p. 21). No así, opino, entre quienes la pusieron de moda en 1932.

[16] Russell, *Education and the Social Order,* citado en James F. Perry, «The Dream Hypothesis, Transitions, and the Very Idea of Humanity», disponible en http://www.bu.edu/wcp/Papers/Teac/TeacPerr.htm.

[17] MacIntyre, *Aft er Virtue,* 1981, p. 11. Cursivas en el original.

[18] Hobbes, *Leviatán,* 1998, cap. 15, p. 82 (edición original 1651). Véase asimismo cap. 6, p. 42.

[19] Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso,* aproximadamente 404 a.C., 5.89-111.

[20] Rachels, *Introducción a la filosofía moral,* 2007, p. 122 (edición original 1999).

[21] Hariman, *Political Style,* 1995, pp. 29, 33.

[22] Hariman, «Theory without Modernity», 2003, p. 27, n. 15, citando su propio libro *Political Style*, 1995.

[23] Maus, «Introduction to Richard III», 1997, p. 948.

[24] Yuengert, *Boundaries,* 2004, p. 120.

[25] Williams, *Morality,* 1972, p. 6. Compárese con Murdoch, «“God” and “Good”», 1969, p. 49.

[26] Budziszewski, «The Real Issue: Escape from Nihilism», disponible en http://www.leaderu.com/real/ri9801/ budziszewski.html. La alusión es al *Ecce Homo* de Nietzsche (Prólogo 3): «Quien sabe respirar el aire de mis escritos sabe que es un aire de alturas, un aire *fuerte*. Es preciso estar hecho para ese aire, de lo contrario se corre el no pequeño peligro de resfriarse en él. El hielo está cerca, la soledad es inmensa».

[27] Citado en MacFarquhar, «Bench Burner», 2001, p. 86.

[28] Luban «Justice Holmes», 1992, p. 252.

[29] Alschuler, *Law Without Values,* 2000, p. 6.

[30] Holmes, «Address», 1895, p. 265.

[31] Trotsky, *The Defense of Terrorism* (*Terrorizm i Kommunizm,* 1920), citado en Kolakowski, *Main Currents of Marxism,* vol. 2, p. 510. Compárese con Calicles en *Gorgias* 483d: «La naturaleza misma demuestra que es justo que el fuerte tenga más que el débil y el poderoso más que el que no lo es» (trad. J. Calonge, Madrid, Gredos, 2000).

[32] Holmes, *Holmes-Pollock Letters,* 1941, vol. 2, p. 14 (6 de mayo, 1919).

[33] *Ibid*., vol. 1, p. 75 (20 de julio, 1897).

[34] Lombardo, «Eugenic Sterilization Laws», sin fecha.

[35] Isacsson, «Sweden: Sterilization Policy», 1997.

[36] White, «Kantian Critique», 2005, manuscrito, pp. 8-9.

[37] Posner, *The Economics of Justice* (1983), citado en *ibid*., p. 12.

[38] Holmes, «Address», 1895, p. 264.

[39] Holmes, Holmes-Laski Letters, vol. 1, pp. 761-762, citado en Alschuler, Law without Values, 2000, p. 6.

[40] Ignatieff, *Needs of Strangers*, 1984, p. 30.

SEXTA PARTE

Los usos burgueses de las virtudes

I'm tired of the market, Matt.
Tired of options. That's the long
And short of it not mention
The absence of cash when the bills come in.
I've counted it up on my adding machine.
Capital loss against capital gain
Leaves me right in the middle
With no ticket to Spain.

HELEN MCCLOSKEY,
en «To Mattof Merrill»

38. P & S y la vida capitalista

La prudencia es la principal virtud ética de la burguesía, tal como la valentía es la del héroe aristócrata o el amor la del santo labriego. Pero el punto es que no es la única. En el libro que Adam Smith dedicó a la prudencia, *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones* (1776), ésta aparece integrada a las otras virtudes, por ejemplo, la justicia y en especial la templanza. El propio Smith ofreció detalles sobre esta integración en su otro libro, *Teoría de los sentimientos morales* (1759). En la actualidad, cada vez más personas leen a Smith de este modo, como un filósofo de la ética.

Si Smith hubiera sido además un econometrista moderno, habría planteado el asunto como sigue: escoja cualquier tipo de acción voluntaria que desee comprender; por ejemplo, cavilar sobre un voto, concebir un hijo, comprar el almuerzo o adoptar el procedimiento de Bessemer para producir acero. Asígnele la letra *C*. Cavilar, concebir, comprar, ceder, ceñir, consagrar, canjear, cicatear, crismar, cocinar. Puede colocarse en una balanza y pesarse; o tal vez detectar su presencia o ausencia. Querrá ofrecer un relato sobre *C*, una pequeña historia que dé cuenta de sus orígenes, con medidas cuantitativas sobre sus causas en caso de que su ambición sea científica y no filosófica.

Lo que aseguran los hombres duros, desde Maquiavelo hasta el juez Posner, es que es posible explicar *C* a partir de la Prudencia Sola, esto es, las variables *P:* precio, placer, pago, portamonedas, propósito, planeación, propiedad, provecho, predicción, punición, prisión, privacidad, poder, práctica: en una palabra, lo Profano.

Smith, Mill, Keynes, Hirschman y otros economistas han respondido que no, que usted está olvidando el amor y la valentía, la justicia y la templanza, la fe y la esperanza, es decir, la solidaridad social, las variables *S:* semiótica, sociedad, simpatía, servicio, sentimiento, sustancia, salvación, *spiritus*, símbolos, sucesos: en una palabra, lo Sagrado. Éstos son los dos niveles en el universo de las religiones axiales: lo Profano y lo Sagrado. Como mencioné, los dos mandamientos sintéticos se refieren a estos dos niveles: *1.* Ama a Dios, y *2.* Ama a tu prójimo. Como lo expresó Mircea Eliade, el historiador de las religiones: «Lo sagrado y lo profano constituyen dos modalidades de estar en el mundo».[1]

CUADRO 38.1. *Las variables P & S*

Prudencia	*Solidaridad*
Precio	Semiótica
Pago	Sociedad
Portamonedas	Simpatía
Propósito	Servicio
Planeación	Sentimiento
Propiedad	Sustancia
Provecho	salvación
Predicción	*Spiritus*
Punición	Símbolos
Prisión	Sucesos
Privacidad	
Poder	
Práctica	
LO PROFANO	LO SAGRADO

O al menos son dos modalidades de estar en un mundo acechado por Dios, en especial el mundo de las religiones abrahámicas. Un mundo sin al-Lah es mágico o materialista, es la fusión de lo sagrado y lo profano en un único plano de ardides técnicos. La tienda del chamán y la tienda local Brookstone tienen muchas cosas en común. En ambas puede conseguir aparatos para lidiar con la vida poco a poco, ardid por ardid. La peculiar santidad de yaveh al margen de los simples mortales se refleja, repito, en la oración cristiana al Señor, «Padre nuestro que estás en el cielo, *santificado* sea tu nombre», así como en otros episodios del monoteísmo.

Los dioses del politeísmo son menos sagrados y menos distintos de nosotros porque son competitivos. Por ejemplo, en el Templo Cantonés de los Quinientos Dioses, destruido durante la Revolución Cultural, el suplicante podía elegir una amplia variedad de dioses para ofrecerles incienso, del mismo modo como la gente enciende velas en los santuarios de la Virgen *y* de santo Tomás *y* del apóstol Santiago.[2] Los protestantes se manifestaron en contra de este politeísmo residual entre los católicos romanos, «la doctrina católica concerniente […] a la adoración y el culto […] de imágenes y reliquias, así como la invocación de santos […] actos ingenuos inventados en vano y sin ningún fundamento escritural, y antes bien bastante repugnantes para la Palabra de Dios». Es decir, de *al-Lah,* el Uno, *echad*.

Al carecer de dioses, en especial un único Dios, celoso y monopolizador, los japoneses mezclan los sagrado y lo profano de un modo que asombra a los occidentales, acostumbrados a una estricta separación dentro de la cultura monoteísta.[3] En Occidente se supone que los favores clientelares o de amistad son concedidos por la mano libre de un orgulloso aristócrata o un caritativo cristiano. Tienen valor justamente porque no se

les puede explicar en clave burguesa. Ruth Benedict afirmaba haber percibido en la vida japonesa hasta antes de la ocupación estadunidense, «un postulado de endeudamiento» que reducía lo sagrado a lo profano. Los japoneses, decía, ven los favores como transacciones, de las cuales se lleva un registro escrito e incluso se cobra un tipo de interés si hay un retraso en el pago. «Los norteamericanos no están acostumbrados a aplicar estos criterios financieros a una invitación casual en la barra de una cafetería, ni a la larga devoción de un padre hacia sus hijos»; en cambio, «en Japón tienen el mismo carácter que tiene la solvencia financiera en Estados Unidos, y las sanciones que conllevan son tan fuertes como las que existen en Estados Unidos para el pago de deudas». Son verdaderamente virtuosos quienes saldan sus deudas éticas, «comparables a nuestras historias de hombres honrados que han pagado a sus acreedores mediante esfuerzos personales increíbles».[4]

Si ésta es una descripción apropiada de los japoneses es algo que aquí no debe preocuparnos. En cualquier caso, se trata de una historia de *P* que toma el control sobre *S*. Los economistas se han especializado en la profana *P,* los antropólogos en la sagrada *S*. Sin embargo, casi todo comportamiento, *C,* se explica por ambas variables:

$$C = \alpha + \beta\, P + \gamma\, S + \varepsilon$$

Incluir tanto a *P* como a *S* es lo más sensato. Los sociólogos lo llaman «múltiplex». No es ni insustancial ni infundado. A propósito del reclamo neorracionalista de que todo puede reducirse a *P*, Jerry Fodor señala:

> Supongo que cabría que nuestro interés por tener amistades, leer obras de ficción o escuchar las óperas de Wagner, acabara siendo prudencial en el fondo. Pero esta pretensión constituye una afrenta a una robusta, y yo diría saludable, intuición de que hay un montón de cosas que nos importan por ellas mismas y nada más. El reduccionismo respecto de esta pluralidad de metas, cuando no es filisteo o vulgarmente cínico, suele resultar simplemente divertido. Piénsese en la broma sobre el abogado a quien una hermosa joven le ofrece sexo. «Bueno, supongo que sí —le contesta él—, ¿pero qué gano yo con ello?»[5]

Amartya Sen no abandona la economía cuando exige «una expansión separada del conjunto de variables e influencias que se encuentran en el análisis económico».[6] Por ejemplo, después de analizar el poder de negociación de las mujeres en distintas épocas y culturas, aceptar que las normas, leyes y obligaciones del amor tienen relevancia es algo de suyo evidente; y no una vergonzosa traición a nuestra identidad como científicos sociales cuantitativos. Como tampoco es, en el otro extremo, una traición al giro interpretativo aceptar que las variables *P* de la relativa productividad económica de las mujeres y de la relativa fuerza física de los hombres son relevantes para la tasa de violencia física contra las mujeres casadas dentro de una sociedad. Ambas cosas funcionan.

La ecuación que incluye las dos variables, *P* y *S,* es una figura del lenguaje, no un proyecto de investigación literalmente cuantitativo. Con ello no quiero sugerir que sea posible reducir lo Sagrado a las mismas unidades de influencia que lo Profano ejerce sobre *C*. Identidad no es lo mismo que prudencia, y las tentativas recientes de absorber lo sagrado en lo profano como si se tratara de una excelsa mercancía poseen un valor limitado, limitado por la propia sacralidad en juego. Hay *ciertos* precios por los que *ciertas* mujeres podrían verse inducidas a volverse prostitutas. Pero de lo que aquí hablamos no es sólo de precio. Al respecto resulta pertinente la observación de Kant, citada por Wilfred McClay: «En el reino de los fines todo tiene o un *precio* o una *dignidad*. Aquello que tiene precio puede ser sustituido por algo *equivalente;* en cambio, lo que se halla por encima de todo precio y, por lo tanto, no admite nada equivalente, eso tiene una dignidad».[7]

Por otra parte, no es mi deseo confortar a los seguidores de Karl Polanyi, entre ellos el difunto Moses Finley, el extraordinario historiador helenista, quien creía que porque el mundo antiguo tuvo una visión de *S* que devaluaba a los comerciantes, entonces no estuvo sometido a la economía ordinaria de la oferta y la demanda. Esto es también un error, cuya única función es eximir a los «sustantivistas», los antropólogos económicos que rechazan la economía moderna, de tener que aprender las tediosas matemáticas y estadísticas intrínsecas a los factores *P* en la economía. Las economías modernas tienen incorporadas tantas virtudes múltiples como las economías antiguas. John Stuart Mill escribió que «las creencias y las leyes de un pueblo ejercen una poderosa influencia sobre su situación económica, y ésta, a su vez, por influencia sobre su desarrollo mental y sus relaciones sociales, influye en sus creencias y leyes».[8] Toda sociedad funciona con ambas variables, *P* y *S*.

Permítanme usar, sin embargo, la metáfora de una ecuación; aunque reconozco que ésta tentará a algunos de mis colegas economistas a pensar *S* en términos monetarios. Sólo quisiera recordarles un aspecto técnico: en términos econométricos, a menos que las variables *P* y *S* sean ortogonales, es decir, a menos que sean completamente independientes, o a menos que la covarianza de *P* y *S* sea cero, o a menos que haya razones para asumir que una variable como *PS* multiplicada entre sí carece de toda influencia, entonces una estimación de los coeficientes α y β que ignore *S* o *PS* producirá resultados sesgados. Un aumento en el tamaño de la muestra no resolvería el problema. Técnicamente, las estimaciones serán contradictorias. El sesgo y la contradicción son relevantes en la medida en que la variable *S* es relevante. Lo que tenemos no es un experimento debidamente controlado. Sus conclusiones son absurdas.

El mundo de los negocios debe contar con una meta trascendente. Los profesores de economía que ponen esto en duda deberían preguntarse por qué trabajan *ellos mismos*. Si sólo lo hacen por un salario, entonces tal vez deberían buscarse otro tipo de trabajo.

Es muy poco probable que con esa función utilitaria ejerzan bien su práctica como profesores de economía; entendiendo aquí por «práctica», con MacIntyre, «cualquier [...] actividad humana cooperativa que permite la realización de los bienes internos a dicha actividad [...] con el resultado de que la capacidad humana de lograr excelencia [...] se extiende sistemáticamente».[9] En los negocios funciona igual.

Real o ficticia, la meta trascendente puede ser tan profana como llevar el puntaje en un juego viril de adquisición. Quien muere con un número mayor de juguetes gana. Sin embargo, puede consistir además en una devoción por el trabajo, el deber, la vocación; por ejemplo, el administrador de un edificio que proporciona a los inquilinos un lugar decente donde vivir, o el dentista que elimina la gingivitis de sus pacientes. O en proporcionar bienes para la gente pobre, en Wal-Mart. O en ampliar las oportunidades de vida de nuestra familia. Éstas son también formas de devoción.

Normalmente, la meta sagrada particular modificará el mecanismo de la prudencia. Es en esto que es atinada la visión de Moses Finley sobre le economía antigua; si bien el mercado de granos de la antigua Grecia y Roma habría funcionado de todos modos, y de hecho lo hizo, conforme al modelo actual. Por lo demás, se ha descubierto que modificar la Prudencia Sola tiene una poderosa influencia en los experimentos de laboratorio, como han notado Elizabeth Hoffman, Robert Frank y muchos otros.[10] Si permite que los sujetos conversen entre ellos o incluso si se permite reclutar sujetos que se conocen de antemano, el comportamiento *P* baja a cero. La gente coopera «de manera irracional» a favor de una solidaridad sagrada, o deletreada en clave trascendente: una Solidaridad.

Como observó en 1934 el economista Frank Knight: «En sentido estricto, no existe tal cosa como el interés económico o el interés material», un ser humano con motivaciones *P* únicamente, pues «el interés económico nunca es final; es un interés en la eficacia de una actividad y el uso de medios para fomentar [...] un interés final. Por su parte, estos intereses finales no son inherentes a objetos físicos concretos [...] sino que son todos, en el fondo, intereses sociales. Incluso el interés alimentario, el "más" material de todos, en su contenido real es primordialmente un asunto de estándares sociales"».[11] Para ser un economista moderno, Knight poseía una gran sofisticación filosófica y por lo tanto no habría ignorado que «final» es la forma latina para eso que en Aristóteles «tiene que ver con el *telos,* el fin o propósito». El profesor de derecho James Boyd White señala que el «"intercambio", el enfoque principal de la economía, es una modalidad de vida secundaria antes que primaria. Presupone un mundo alterno, en el que está inserto y al que puede fortalecer o debilitar».[12] El historiador de la economía John Nye explora la lógica de la variable *P* Sola a lo largo del último milenio de la relación gobernador-gobernado en Europa (si bien empieza, como debe empezar cualquier análisis de la esclavitud real o fiscal, con el valor *S* de la libertad): «Los individuos valoran esa libertad más que cualquier otra cosa», y por lo tanto están dispuestos a hacer tratos con sus

gobernantes a fin de comprarla.[13] Deseamos, dice Aristóteles al principio de la *Ética nicomáquea,* un fin en sí mismo, una *S*. Es erróneo pensar que la *P* Sola puede constituir una vida para un ser humano.

Pero el mito del *Kapitalismus*, para usar la palabra alemana en honor a su origen alemán, es que el capitalismo consiste justamente en la ausencia de cualquier propósito que no sea la acumulación «por la acumulación misma». Por ejemplo, Robert Heilbroner: «Desde sus inicios, el capitalismo fue un sistema expansivo, un sistema cuya fuerza directriz fue el esfuerzo de acumular cantidades cada vez mayores de capital».[14] Por ejemplo también Weber, en 1904-1905: «El *summum bonum* de esta ética consiste en la adquisición incesante de más y más dinero [...] La ganancia no es un medio para la satisfacción de necesidades vitales materiales del hombre, sino que más bien es este adquirir, porque tal es el fin de su vida».[15] El argumento es Marx en persona, dinero-capital-dinero.

A nivel de los individuos, nunca hubo pruebas que respalden el argumento de Marx. La principal evidencia que Weber ofrece es su insípida y literal lectura de la *Autobiografía* de Benjamín Franklin. Desde luego, Weber modificó la falta de sentido del impulso marxista al asegurar que «esta filosofía de la avaricia» depende de una « *obligación*» trascendente «por parte del individuo frente al interés [...] de aumentar su capital».[16] Sin embargo, su Franklin, quien a fin de cuentas no era calvinista, a los 43 años abandonó para siempre la vida de una acumulación «ilimitada» y se consagró el resto de su larga existencia a la ciencia y tareas públicas. Basta de «cantidades cada vez mayores de capital».

Varios académicos brillantes creen que la vida moderna está inusualmente consagrada a obtener ganancias. Es un error. «El ilimitado anhelo de ganancias en el mercado —escribe la teórica política Joan Tronto— le enseñaría a la gente una premisa poco práctica para la conducta moral, pues la naturaleza misma de la moralidad parece decretar que los deseos deben tener un límite por la necesidad de coexistir con los otros.»[17] Por lo demás, tener un negocio le enseñaría a cualquiera que la ganancia es limitada. Hacer tratos mercantiles enseñaría que los deseos deben tener un límite por la necesidad de coexistir con los otros. El estudio de la escasez, el altruismo y los valores liberales de una sociedad de mercado funciona como una escuela ética. No así las prédicas paganas o cristianas en ausencia de capitalismo.

Incluso un historiador de la antropología tan talentoso como Alan Macfarlane cree en el saber popular marxista-weberiano: «La peculiaridad central del capitalismo —escribe— es la ética de acumulación ilimitada como fin y no como medio».[18] Si así fuera, el avaro sería una figura estrictamente moderna y no proverbial en toda la literatura universal. «Ahí estriba la diferencia entre el carácter de un avaro y el de una persona de estricta economía y aplicación», escribió Adam Smith en 1759. «El uno está anhelante sobre

pequeñas cosas por las cosas mismas; la otra les presta atención exclusivamente como consecuencia del esquema vital que se ha trazado».[19] «Esquema» vital, una variable *S*.

A nivel de la sociedad en su conjunto *existe* acumulación «ilimitada». Las grandes compañías, cuya vida supuestamente es infinita, aunque en realidad 10% muere todos los años, son sin duda máquinas de acumulación. Las moléculas económicas que dan forma al río del capitalismo tal vez no siempre quieran más, pero el río en su conjunto, reza el dicho, nunca deja de correr. Así es y para nuestro bien. Las máquinas, el desarrollo urbano, las magníficas construcciones y demás, todo ello herencia de un pasado acumulativo, son cosas buenas para nosotros.

Sin embargo, la idea de que la acumulación es algo peculiar al capitalismo es falsa. Instituciones con una larguísima vida como la «familia», la «iglesia» o los «linajes regios» existen desde antes del capitalismo y han sido siempre sitios de acumulación. Piénsese en el desarrollo territorial sobre las laderas de las colinas bajo la presión poblacional antes de la Peste Negra. Piénsese en la magnífica construcción de la catedral medieval, un proyecto de siglos. La acumulación no es el corazón del capitalismo moderno, como lo han entendido los economistas, al menos desde los cálculos de Abramowitz y Solow en la década de 1950, y, antes de ellos, los cálculos de G. T. Jones en 1933.[20] Su corazón es la innovación.

Desde hace tiempo, Richard Posner ha abogado por una «maximización de la riqueza» como la medida estándar para una buena legislación. Si los jueces ajustan las leyes de responsabilidad de modo que el resultado sea un pastel económico tan grande como sea posible, entonces nuestra riqueza —«nuestra», es decir, de la sociedad en su conjunto— se verá maximizada. Fantástico. Puede apreciar el mérito del argumento, un argumento utilitarista. Coincide con la acumulación «ilimitada». Empero, en 1980 otro eminente jurista académico, Ronald Dworkin, quien señaló lo mismo que Knight, a saber, que la riqueza es un medio, no un fin en sí mismo, puso en jaque mate a Posner con dos jugadas.[21]

La observación es antigua. En la *Ética nicomáquea,* Aristóteles dijo: «Es evidente que la riqueza no es el bien que buscamos, *pues es útil en orden a otro*».[22] Sin duda, una mayor riqueza social puede apoyar los fines de la justicia, ellos mismos en el nombre del amor o la fe o la esperanza. Sin embargo, una mayor riqueza social puede asimismo corromperlos. Si el balance histórico ha sido positivo o negativo es una cuestión empírica, la misma que este libro explora. En cualquier caso, los economistas dirán: «Si a fin de prosperar desea justicia o fe, debería buscarlas directamente, no de manera indirecta e incierta a través de un medio distinto, presuntamente relacionado, como la riqueza».

El economista Robert Frank ha venido defendiendo esto desde hace años. Su versión de *P* y *S* consiste en mostrar en detalle que las «conductas más adaptativas no surgen de

una búsqueda [directa, simple, a corto plazo] de ventaja material».[23] Con ello quiere decir que la gente ama, deja propinas o construye una reputación *a partir de su carácter,* y lo que es «adaptativo» respecto de la formación de un carácter no es la ganancia inmediata sino la supervivencia a muy largo plazo. Ésta es asimismo la visión de Ferguson, Hume y Smith: construimos una sociedad comercial exitosa también a partir del amor y la justicia; la confianza se extiende, como de hecho ocurrió en el siglo XVIII. El filósofo contractualista David Gauthier es el maestro moderno de este tipo de razonamiento afable.

Como sea, dudo que Frank tenga la razón al adoptar la «supervivencia» como la meta de la vida humana, y por lo tanto al adoptar las historias fabuladas de la psicología evolutiva. ¿Qué hay de la prosperidad humana más allá del pan de cada día? ¿Qué hay de las enjutas de la basílica de san Marcos y demás resultados accidentales de la evolución que, de acuerdo con Gould y Lewontin, pueden poner en entredicho las aspiraciones en retrospectiva de la funcionalidad? Definitivamente el amor no es sólo un «mecanismo de compromiso», una manera de evitar que la gente pierda el tiempo buscando nuevas parejas cuando las que tienen son ya bastante simpáticas. El argumento de Frank es aquí precioso, y se asemeja bellamente, como él mismo nota, a los requisitos de un contrato de arrendamiento. Genial. Pero me imagino que él nunca diría, ciertamente no a su esposa, que a esto se reduce el amor.[24]

En cualquier caso, «el modelo basado en el interés personal [*P* Sola] —argumenta Frank con numerosas pruebas y ejemplos— nos ofrece una descripción sumamente inadecuada de la manera como la gente en verdad se comporta».[25] Frank busca ofrecer un «amigable correctivo» a la variable *P* Sola, a saber, que en un nivel superior la gente se compromete a tener un buen carácter tipo *S*, lo cual es beneficioso.[26] No estoy muy segura de que su sugerencia sea «amigable» con la creencia de la mayoría de los economistas de que es *P* Sola quien manda. Si uno admite *S* con el rigor con el que Frank la admite, y con el rigor con el que la admiten algunos otros economistas, por ejemplo, George Akerlof y Bruno Frey, acaba como Adam Smith hablando de los valores y las relaciones de una forma particular de vida, es decir, de lo trascendente y el autodominio. No se queda anclado por placer en una y la misma virtud, la prudencia, como le pasa a Jeremy Bentham, Gary Becker o Richard Posner.

[1] Eliade, *Lo sagrado y lo profano,* p. 21.

[2] Stark, *One True God,* 2001, p. 20.

[3] Véase de nuevo Bellah, *Imagining Japan,* 2003, p. 13.

[4] Benedict, *El crisantemo y la espada,* pp. 116, 119, 124.

[5] Fodor, «Trouble with Psychological Darwinism», 1998.

[6] Sen, *Sobre ética y economía,* 1989, p. 87.

[7] McClay, «Strange Career of The Lonely Crowd», 1993, p. 397.

[8] Mill, *Principios de economía política,* 1951, pp. 61-62 (edición original 1871).

[9] MacIntyre, *Aft er Virtue,* 1981, p. 187.

[10] Hoffman y Spitzer, «Entitlements», 1985. Junto con Forsythe, Horowitz, Savin y Seft on, los autores de «Fairness» (1994), la pretensión de Hoffman y Spitzer es hallar una explicación «racional», es decir, basada únicamente en la prudencia, para los sentimientos morales. El hecho es que no lo logran, como lo demuestran por ejemplo Eckel y Grossman, «Altruism», 1996.

[11] Knight, «Economic Theory and Nationalism», 1934, pp. 306-307.

[12] White, *Justice as Translation,* 1989, p. 70.

[13] Nye, «Thinking about the State», 1997, pp. 132-133.

[14] Heilbroner, *The Worldly Philosophers,* 1953, p. 201. Compárese p. 156, entre muchas otras: «un propietario-empresario involucrado en una carrera sin fin».

[15] Weber, *La ética protestante,* p. 98.

[16] *Ibid.*, pp. 94-95. Las cursivas son mías.

[17] Tronto, *Moral Boundaries,* 1993, p. 29.

[18] Macfarlane, *La cultura del capitalismo,* 1993, p. 229 (edición original 1987).

[19] Smith, *La teoría de los sentimientos morales,* p. 305.

[20] Jones, *Increasing Returns,* 1933. Los economistas deberían conocerlo mejor. Estudiante de Marshall, Jones anticipó el teorema matemático de los «residuos». Murió joven y su obra cayó en el olvido, excepto entre los historiadores de la economía.

[21] Dworkin, «Is Wealth a Value?», 1980. Posner reconoció el señalamiento, pero, como es su costumbre, no permitió que esta concesión modificará su teoría o su práctica legal.

[22] Aristóteles, *Ética nicomáquea,* 1096a. Las cursivas son mías.

[23] Frank, *Passions within Reason,* 1988, p. 211.

[24] *Ibid.*, p. 169 ss. Bob: créeme esta vez.

[25] *Ibid.*, p. 256.

[26] *Ibid.*, p. 258.

39. Razones sagradas

Lo sagrado y lo profano están entrelazados. Tómese por ejemplo la típica mercancía trascendente del modernismo, la obra sagrada de arte culto. Olav Velthius, un joven académico y periodista neerlandés que trabajó con Arjo Klamer de la Universidad Erasmo, ha estudiado cómo se determinan los precios en primeras ventas de cuadros de primer nivel en Nueva York y Ámsterdam, y con ese fin ha entrevistado a cientos de marchantes. Entre éstos y entre los economistas que los observan, apunta Velthius, la prudencia tiene una retórica. El observador economista quisiera demostrar que el proceso de fijación de precios es profano, un asunto de maximización de la riqueza. Sin embargo, el marchante involucrado aspira a desempeñar ambas funciones: sagrada y profana. Desea ser el pater/materfamilias en una imitación sagrada de la familia, *pero asimismo* el tipo listo en una imitación profana de la bolsa de valores. Las dos, *P* y *S,* mandan.

La forma como los marchantes negocian esta contradicción, en la primera compraventa de arte, por medio de su *discurso* es crucial: «La forma altamente ritualizada como se comercializa el arte contemporáneo no se reduce a mero camuflaje cultural; en realidad constituye la esencia del mercado artístico. Por lo tanto tiene sentido estudiar el discurso de los marchantes al hacer negocios».[1] Ciertamente lo tiene. Los economistas y algunos sociólogos quieren ceñirse a una visión de octavo piso. Velthius quiere bajar además a la retórica del mundo cotidiano, «a fin de complementar, con una lectura simbólica, la lectura estructural de Bourdieu acerca del mercado de bienes simbólicos». Parece lógico querer leer símbolos en clave simbólica. Las últimas pinturas de Pollock y el discurso comercial en torno suyo, todo lo que tenga que ver con los cuadros de Pollock, todo ello es en efecto simbólico.

El economista quiere entender los precios como prudencia y el antropólogo quiere dejarle eso al economista. El antropólogo quiere entender el arte culto como solidaridad y el economista quiere dejarle eso al antropólogo. Todo este «dejarle *eso* al otro» deja sin una explicación el precio inicial del arte.

El circuito de vanguardia, materia de la investigación de Velthius, crea literalmente dos espacios: la sala exterior de la galería privada de arte en Soho o en el Barrio de los Museos, y la sala interior (el museo sagrado afuera y enfrente, y la oficina profana detrás). Velthius contrasta el doble ritual del circuito de vanguardia con un tercer circuito «comercial», enfocado en un arte más accesible, que se vende a precios muy altos en la

Séptima Avenida o en la Avenida Michigan, o a precios más bajos en Hilton Head Island, o a precios incluso más bajos en la plaza comercial local. Los marchantes en el circuito comercial «sacan a relucir su franqueza y honestidad». El marchante comercial es burgués; el de vanguardia aristocrático, y cada uno se define en comparación con el otro.

La duquesa reinante del circuito de vanguardia, Marian Goodman, prefiere que la llamen «galerista» y no «marchante». Un periodista le preguntó alguna vez cuál era la diferencia, pero ella no quiso revelarlo. El periodista especuló: «Los ecos franceses de la palabra "galerista" indican [...] un *ethos* cosmopolita chapado a la antigua, para el cual el Océano Atlántico es un lago que comparten quienes aspiran a una cultura trasnacional».[2]

Los marchantes en el circuito de vanguardia ofrecen descuentos a los museos de arte precisamente porque de ese modo la obra no entrará en el mundo profano de las casas de subastas o los marchantes comerciales. El precio en una subasta es superior, pero los galeristas lo rechazan. La brecha entre los precios en una galería y en una casa de subastas que Velthius analiza es amplia, y se explica por el esfuerzo sostenido de los dueños de galerías en mantener su circuito al margen de los demás. Desde una perspectiva *P* Sola, la perspectiva del economista, tales esfuerzos son una locura, algo así como si los comerciantes de trigo de Chicago simplemente detestaran la idea de que una parte de su producción de precioso trigo rojo invernal terminara siendo vendida en un lugar tan mundano como Liverpool. «De manera decidida, los marchantes buscan controlar la "biografía" de las obras de arte que abandonan su galería.» «Vender al mejor postor era considerado "inmoral", "muy poco ético" y "extremadamente controversial".»[3] ¿Conseguir un mejor precio es «controversial»? No estamos en un mundo ético burgués.

En particular, con base en razones tipo *S*, los marchantes buscan que sus artistas tengan una carrera bien definida, con un inicio bohemio empobrecido, una vigorosa madurez y una vejez respetada y pudiente, al estilo de Monet. Un marchante lo puso como sigue: «Los artistas jóvenes merecen un periodo de gracia durante el cual lo que hacen puede ser apreciado como obra de arte, no como un precio».[4] El precio por la misma obra es más o menos el mismo en las diferentes galerías de vanguardia, pero está protegido del comercio, como si de una familia se tratara. El galerista es «un educador y un confidente».[5] Marian Goodman afirmó que «la decisión de con quién trabajar toca nuestro núcleo espiritual. Parte de una intuición, pero antes de involucrarse es importante reflexionar qué tanto se siente uno comprometido».[6] Lo Sagrado hace posible lo Profano, y lo Sagrado es el fin. El ciclo marxista dinero-capital-más dinero es incorrecto. Lo que es correcto es el ciclo Sagrado-Profano-Más Sagrado.

El propio Arjo Klamer ofrece otro ejemplo sobre cómo interactúan *P* y *S*. Alguna vez se preguntó a la organización caritativa Médicos Sin Fronteras *(Médecins Sans Frontières)* si aceptaría un donativo cuantioso en efectivo. Bueno, ¿por qué no? Según la

lógica *P* Sola de los economistas, un donativo suaviza los límites presupuestarios y facilita las buenas obras de la organización, pues permite contratar más doctores que trabajen por su causa. Sin embargo, en los hechos, los Médicos Sin Fronteras rechazaron la oferta. El problema era que el significado mismo de la organización descansa en el gesto de donación *de los médicos*. Reducirlos a simples empleados asalariados transformaría la iniciativa en un simple hospital más.[7] De modo similar, dos semanas después del tsunami en el Océano Índico, la organización provocó la indignación de algunas personas al rechazar mayores donativos para sus tareas de auxilio. «Como saben, para Médicos Sin Fronteras es muy importante darle a sus aportaciones el uso que ustedes desean que se les dé —afirmó *Médecins Sans Frontières* en su sitio web—. Es por esto que queremos hacerles saber que en este momento *msf* estima que hemos recibido fondos suficientes para la labor que actualmente tenemos prevista ante la emergencia en el Sur de Asia.»[8]

Algunos médicos que trabajan en las mismas zonas de emergencia miran con desagrado tanta pureza y acusan a *msf* de poner en el centro de sus preocupaciones su identidad sagrada o la de sus donantes, en vez de la salud de sus pacientes. Empero, su desprecio es también una expresión de identidad sagrada: no somos esos estetas morales de Médicos Sin Fronteras, sino simples prestadores de servicios médicos prácticos, a gran escala y que entienden que el dinero es dinero.

Del mismo modo, el Salón de la Fama del Béisbol en Cooperstown únicamente acepta *donaciones* de objetos conmemorativos, nunca los compra. El Ejército de Salvación en Naples, Florida, devolvió un donativo por 100 000 dólares al ganador de los 14 400 000 de dólares en la lotería de Florida en 2002, porque cree que los juegos de apuestas son pecado. El Ejército de Salvación no da trabajo a gays y lesbianas altamente calificados que han reconocido su preferencia sexual, pues, con base en los fundamentos sagrados de dos prohibiciones en la Biblia Hebrea y una en las cartas de san Pablo, cree que la homosexualidad es pecado. El Ejército de Salvación y los anglicanos conservadores descontentos con el obispo gay de New Hampshire, así como los padres que presionan para que expulsen a los niños gay, siguen con rigor esas dos prohibiciones en Levítico 10:13 y 20:13, junto con las de rutina en los Diez Mandamentos. No siguen en cambio las otras 358 prohibiciones del judaísmo ortodoxo. Tenga o no lógica esta curiosa selección, el trabajo voluntario o los principios o la identidad son Sagrados. En este caso «sagrado» no es lo mismo que «admirable» o «seguir el ejemplo de amor de Jesús» o incluso «basado en un diestro conocimiento bíblico atento a los textos hebreos y griegos». El punto es que las creencias del Ejército de Salvación en dichos asuntos no están a la venta.

Arjo Klamer esboza la moraleja con un ejemplo personal. Imagine que se siente mal y acude a un buen amigo; éste se pasa una hora consolándolo mientras se toman un café.

Al término de esa hora el amigo dice: «Muy bien. Se acabó el tiempo. Son 100 dólares por el consejo». Puesto que la consulta se desarrolló como «amistad», el reclamo es imposible y destruye la propia amistad. Como dijo el sociólogo Allan Silver: «Las amistades ven mermada su calidad moral si los términos del intercambio entre los amigos son consciente y escrupulosamente vigilados».[9] Así es, al menos en una cultura axial que mantiene una amplia brecha entre lo Sagrado y lo Profano. Poco importa si, de introducirse un sistema de precios, los servicios de consejería tuvieran una distribución más prudencial entre competidores, como ha sucedido ya con la distribución de donas y billetes para el cine. En el nivel aristotélico más alto, la amistad es trascendentemente Sagrada. En sus niveles inferiores se asemeja más al comercio: nos aceptamos el uno al otro a pesar de lo que sabemos. Sin embargo, incluso esta amistad inferior posee una dosis de trascendencia en tanto que va más allá de la prudencia o la justicia, y es superior al comercio literal, tasado según un precio.

Del mismo modo, usted no encabezaría un hogar con base en principios puramente prudenciales, exigiendo a sus hijos que paguen por sus comidas. *Ello no significa que las variables P no desempeñen alguna función en la amistad o la familia*. Como dice Sen: «Las transacciones económicas normales se acabarían si el egoísmo no desempeñara un papel fundamental en nuestras elecciones».[10] Significa simplemente que tanto *P* como *S* tienen una función. Desde luego, las variables *S* son las condiciones que permiten que las variables *P* funcionen, y, desde luego, las variables *P* modifican los efectos de las variables *S*. «Confundir lo sagrado y lo profano —dice el crítico literario Stephen Greenblatt— es un rasgo distintivo de prácticamente todo el mérito de Shakespeare como dramaturgo.»[11] No es de extrañar. El tendero al que le compras su dona glaseada cada mañana puede volverse un «amigo», luego un amigo, y luego quizás un Amigo. Es la danza humana de lo Sagrado y lo Profano.

John Stuart Mill lo formuló bien en una definición clásica de la economía política como «la ciencia que investiga las leyes de los fenómenos sociales que se desprenden de las operaciones combinadas de la humanidad para la producción de riqueza, *en la medida en que esos fenómenos no se vean modificados por la búsqueda de cualesquiera otros objetivos*».[12] En efecto: los objetos *P* son el objeto común del análisis económico, pero el análisis es modificado por los objetos *S*, por ejemplo, un amor imprudente hacia Harriet Taylor, una defensa desinteresada y sumamente impopular de los derechos de la mujer o un sentimiento altruista de unidad y solidaridad con otros seres humanos. Es así como obtenemos amantes trágicos y mártires políticos.

Incluso dentro de la propia economía no existe un fenómeno puramente del lado de la producción y la variable *P* Sola. Más o menos por la época de la última edición del libro de Mill, *Principios de economía política,* una nueva generación de economistas decidió que el valor, cualquiera que éste sea, que posee un producto depende de las preferencias

de la variable *S*. No hay trabajo que resida en una mercancía y explique su valor. La economía versa, decía la generación de 1871, sobre el valor-preferencia y el costo de oportunidad por la incapacidad de tener otro valor-preferencia, por ejemplo, amaretto si esta vez eligió chocolate.

En 1751, cuando diversas fuerzas comenzaron a converger en Escocia para dar forma a la Ilustración no francesa, David Hume insinuó una economía similar orientada al consumo. De acuerdo con Hume, las variables *P* —por ejemplo, el amor propio, la racionalidad, la utilidad, los costos de mano de obra, la producción— logran experimentarse sólo por el ejercicio de una variable *S*. «Si no se es vanidoso —escribió —, no hay deleite en la alabanza […] Si no hubiera apetito de ninguna clase, antecedente del amor a sí mismo, esa inclinación difícilmente podría ejercerse alguna vez, porque, en este caso, alguna vez habríamos sentido pocos y débiles dolores. »[13] Antes de él, el obispo Butler había observado que «la idea misma de una búsqueda interesada necesariamente presupone pasiones o apetitos particulares […] Elimina estas afecciones y dejarás al amor propio sin absolutamente nada de que ocuparse».[14] Y antes de él, Cicerón había notado que «todo el mundo se ama a sí mismo no para sacar de sí algún provecho de su amor, sino porque cada uno se ama a sí mismo por su propia naturaleza».[15] La lucrativa variable *P* no es nada sin la sentimental variable *S*.

Las propias variables *S* son algo más que «vanidad de vanidades». No cabe duda, desde luego, que la familia nos procura ciertos placeres mesurables y tal vez vanos. Cierto. Y dolores mesurables también. Pero en un principio la familia surgió del amor. Cumplida esta condición, un niño puede convertirse para sus padres en una unidad de dolor o placer en un cálculo utilitarista. Pero ni lo uno ni lo otro tendría peso si el niño no fuera primero, como dice Cicerón, «amado» *(carus).* Las variables *P* y *S* están entrelazadas.

En suma, incluso el carácter de una persona prudente de pies a cabeza y entregada a la búsqueda de placer, un auténtico «Shallow Hal» del instrumentalismo, depende de caracteres y amores, falsos o verdaderos, constituidos al margen de la dimensión profana del carácter humano. El filósofo David Schmidtz lo expresa como sigue: «Si no existiera nada por lo que valiera la pena vivir, la reflexión en torno a este hecho tendería a debilitar nuestro compromiso con la supervivencia», como un Oblomov o un Bartleby: nada inspirador.[16] Eso «por lo que vale la pena» es nuestra identidad, nuestra fe. Puede ser tan bueno y profundo como un amor genuino hacia un Dios misericordioso, o tan malo y superficial como un «amor» irreflexivo por ser popular. Pero si no está ahí, si no tiene amor, si carece de anhelo por lo trascendente, titubea… y se marchita. Otro filósofo, Harry Frankfurt, afirma: «Supongamos que nada nos preocupa. En este caso, nada haríamos para mantener cierta unidad temática o coherencia en nuestros deseos o en las determinaciones de nuestra voluntad». Una persona así «estaría desvinculada de su

propia vida».[17] No tendría identidad.

He aquí el problema más profundo de una visión de las motivaciones humanas basada en la variable *P* Sola. Gente así no sería humana. Sin el «interés final» de Knight, incluso el negocio de la prudencia no funcionaría. La razón práctica no trae consigo sus propias motivaciones. Y pensar requiere emoción. Así pues, la racionalidad pura del sueño cartesiano es imposible.[18] El psicólogo Nico Frijda señala que «con juicios cognitivos únicamente […] no hay razón […] para preferir tal o cual meta […] Los razonamientos cognitivos pueden persuadir de que cierto evento en particular podría significar perder dinero, la salud o la vida, pero ¿y qué con eso?» Gordon Bower lo expresó de esta manera: «La emoción es el mecanismo evolutivo para dar sentido a nuestra vida».[19]

Incluso la «simple» autoestima no es automática, señala Schmitz. «Tal vez sea equipo estándar, por llamarlo de algún modo, pero incluso el equipo estándar requiere mantenimiento.»[20] Una vez conocí a un hombre que disfrutaba interpretar el papel del Hombre Prudente. Lo acompañaba el día que regateó en italiano —durante una hora completa— el precio de una lata grande de aceite de oliva en un almacén de North End, en Boston. El año era 1966, antes de que el vecindario se volviera *yuppy*. Hoy los precios son fijos, y altos, aun descontando la inflación. Mi prudente amigo tenía tres niveles de motivación. En primer lugar, le interesaba ahorrar en el aceite, tal vez un prudente dólar. *Eso* no explica mucho, incluso en dólares de 1966. Más importante era el placer de poner en escena con tanta audacia —al extremo de un embarazoso despliegue de intemperancia— la personalidad del Hombre Prudente. ¿Otra variable *P*? No: *S* a favor de *P*. Por último, estaba siendo leal con las variables claramente *S* de su lengua, origen y sociedad italianas del lago Maggiore, así como con las historias que honran dicho carácter. Era su identidad, sus variables *S*, su fe sagrada. La misma requería mantenimiento y él puso manos a la obra. Una vez más, como decía Hume: «Si no hubiera apetito de ninguna clase, antecedente del amor a sí mismo, esa inclinación difícilmente podría ejercerse alguna vez».

Emerson habla del cariño que Napoleón sentía por la personalidad del Hombre supremamente Prudente, lo que, insisto, no siempre significa «precavido» —definitivamente no en el caso de Napoleón—, sino «saber hacer, *savoir faire*»:

> Aquel sentido común, que no pretende alcanzar ningún fin antes de encontrar los medios para realizarlo; la complacencia en el uso de los medios, en la elección, en la simplificación y en la combinación de los medios; la derechura y perfección de su obra; la prudencia con que lo veía todo y la energía con que lo hacía todo, hacen de él el órgano natural y la cabeza de lo que podría llamar, a causa de su extensión, el partido *moderno*. [Él] nos demostró lo mucho que puede realizarse con la simple fuerza de las virtudes que poseen todos los hombres en mayor o menor grado, es decir, con la puntualidad, la atención personal, el valor y la entereza. «Los austriacos —decía— no conocen el valor del tiempo.»[21]

Los aristócratas que gobernaron a los austriacos, en contraste con el burgués Bonaparte y sus eclécticas aptitudes, eran insensibles a un valor tan innoble como el cálculo exacto del tiempo. Es cierto, Napoleón siempre estaba impaciente, un rasgo no burgués en él; y era físicamente valeroso, algo de lo que el tendero promedio tiene poca necesidad. Pese a ello, afirma atinadamente Emerson: «Desde su juventud puede citársele como un modelo de prudencia».[22] Y lo mismo podría decirse de George Washington, a lo largo de toda su vida.

Napoleón tenía aspiraciones de estatus entre los terratenientes de su Córcega natal. Esto le permitió ingresar a la escuela militar, mas no a los regimientos de los verdaderos aristócratas. Paul Johnson ve los orígenes de la conducta burguesa de Napoleón en su inclinación por los números y su entrenamiento en la impopular pero calculadora artillería.

> Bonaparte comenzó a prestar gran atención al papel que desempeña el cálculo en la guerra: las distancias a cubrir; la velocidad y la ruta de la caravana; la cantidad de provisiones y animales, la tasa a la que se usaban las municiones […] Interrogados acerca de cuánto tiempo tomaría trasladar un cuerpo de artillería desde el fuerte francés de Verdún hasta las afueras de Viena, la mayoría de los oficiales de la época se habría encogido de hombros con desconcierto o habría hecho una disparatada conjetura. Bonaparte habría consultado un mapa y dado una respuesta exacta en días y horas.[23]

Cierto historiador francés decía que, después de abandonar a Josefina en pos de alianzas militares, Napoleón se volvió perezoso y «burgués». No: se volvió perezoso y *aristocrático*. Su delirante energía inicial fue precisamente la de un burgués consumado involucrado en un tipo de negocio; en su caso, según como se le juzgue, arruinar Europa o proteger la Revolución. En este sentido, mi amigo italo-estadunidense era una especie de Napoleón sobre un pequeño escenario, despiadadamente diestro para los naipes, el béisbol y entrenar el equipo femenil de básquetbol, y alguien que disfrutaba poner en práctica medios prudentes. Pero todo era a favor de una identidad sagrada. Era su fe. Sin titubeos.

[1] Velthius, «The Instrumental», 1996.

[2] Schjeldahl, «Dealership», 2004, p. 41.

[3] Velthius, «The Instrumental», 1996, [82].

[4] *Ibid*., [90].

[5] *Ibid*., [96].

[6] Schjeldahl, «Dealership», 2004, p. 41.

[7] Arjo Klamer, conversación personal.

[8] http://www.doctorswithoutborders-usa.org/donate/, revisado el 4 de enero de 2005.

[9] Citado en Pahl, *Sobre la amistad,* 2003, p. 81 (edición original 2000). Compárese con Gray, *Isaiah Berlin,* 1996, p. 63: «Nadie de nosotros cobra una cuota por escuchar los problemas de nuestros amigos, y si lo hiciéramos, ello significaría la muerte de la amistad como práctica entre los seres humanos».

[10] Sen, *Sobre ética y economía,* 1989, p. 36.

[11] Greenblatt, *Will in the World,* 2004, p. 112.

[12] Mill, «Essay V», 1874, parágrafo 39. Las cursivas son mías.

[13] Hume, *Investigación sobre la moral,* apéndice II, p. 172.

[14] Butler, *Fift een Sermons,* 1725, prefacio, p. 351.

[15] Cicerón, *La amistad,* 21.80.

[16] Schmidtz, «Reasons for Altruism», 1993, p. 168.

[17] Frankfurt, *Las razones del amor;* 2004, pp. 29, 35.

[18] Damasio, *Descartes' Error;* 1994.

[19] Frijda, 1994 y Bower, 1992, citados en Reddy, *Navigation of Feeling,* 2001, pp. 23-24.

[20] Schmidtz, «Reasons for Altruism», 1993, p. 167.

[21] Emerson, «Napoleón», 1949, pp. 363, 373 (edición original 1850).

[22] *Ibid*., p. 373.

[23] Johnson, *Napoleon,* 2002, p. 9.

40. No a través de *P* únicamente

Los seres humanos viven a través de las dos, *P* y *S*. Eso significa que una buena persona está motivada por la prudencia, pero asimismo por otras virtudes, por ejemplo, el amor, la fe, la valentía, la templanza, la justicia y la esperanza. Michael Novak observa que en el mundo moderno «se ha desarrollado un discurso estrictamente comercial, económico, que no acoge dentro de sí el discurso moral, religioso, incluso humano, que conviene a sus actividades».[1] Ése es el problema.

Conozco a una mujer de gusto exquisito, cuya casa está llena de elegantes objetos con un significado en su vida: la reproducción de un busto esculpido de Grecia en honor a su aprendizaje de griego antiguo hace años; una pintura abstracta negra que pertenecía a un querido amigo que murió demasiado joven; varios libros de poesía que estudia con el fin de establecer una pauta para la suya. Su hogar es un templo a la Memoria. Sus posesiones no se reducen a un «consumo» enajenante; demasiadas bolsas de Fritos o latas de Coca Cola. Sus objetos conforman una especie de culto, un toque de trascendencia. Son recordatorios del amor y el dolor que dan anclaje a la vida de casi todas las mujeres.

Pese a ello, esta mujer puede recordar el precio de cada cosa que posee, las negociaciones que ha hecho desde su infancia, y es además prudente de muchas otras maneras, por ejemplo, ahorrando dinero y ganándolo con cuidado y valentía. Vive a través de *P* y *S,* como lo hacen los burgueses.

En su biografía sobre Martha Ballard —esposa de un molinero y agrimensor, madre de nueve niños y en especial una partera que ayudó a que nacieran más de 800 bebés en Maine durante el periodo Nacional Temprano—, Laurel Thatcher Ulrich reflexiona sobre las razones de Ballard para hacerlo: «¿Qué empujaba a Martha Ballard a dejar su cama en la fría noche? ¿Por qué corría de manera voluntaria el riesgo de que se le congelaran los pies o se le rompiera algún hueso a fin de ejercer su oficio? Sin duda, la partería era bien pagada». Está la prudencia y Ballard no tenía ninguna abnegación santurrona al respecto: «Martha se preocupaba por sus "compensaciones" y llevaba con cuidado sus cuentas como partera». Sin embargo, no era una criatura tipo *P* Sola. La fe era importante. Su diario está lleno de alabanzas convencionales a Dios y a menudo más que convencionales. «Entendía su trabajo, como todo en su vida, en términos religiosos.» Y «más aún… [el oficio de partera] era un llamado interior, una afirmación de su ser». Su

oficio «combinaba el lado gentil y generoso de su naturaleza [es decir, el amor] con su capacidad para correr riesgos y su necesidad de autonomía [es decir, la valentía]».[2] En una vida burguesa funcionan ambas, *P* y *S*.

La cultura neerlandesa posee una palabra clave: *zuinig,* cuyo significado es «ahorrativo», «frugal», «económico»[3]. Nada especial con ello, podría decir —es claro que todas las culturas tienen que lidiar prudentemente con la escasez—, hasta que cae en la cuenta de lo que es capaz un neerlandés para ponerla en práctica. Un estadunidense se sentiría avergonzado ante las expresiones extremas de comportamiento *zuinig* que en Holanda son consideradas como texto obligatorio.

Por ejemplo, la cultura de usar velas en el país es un buen contrapeso para un clima húmedo y sombrío. Pero un ama de casa neerlandesa, independientemente de sus ingresos, se sentiría avergonzada de encender una vela antes del atardecer. Su vergüenza es una memoria cultural de una época cuando ahorrar velas era importante. Los salones de clase en las universidades neerlandesas, como en otras universidades europeas, dependen de luz natural a menos que el Sol se haya metido. Ningún desperdicio de electricidad al mediodía, ya sea o no que el cielo esté nublado y el pizarrón sea indiscernible, como suele suceder en el Departamento de Filosofía de la Universidad Erasmo. Cualquier holandés adinerado se someterá a una hora extra de compras con el fin de aprovechar las anheladas ofertas en el mercado de verduras que cada cierto día se instala en la plaza del pueblo, mientras murmura para sus adentros uno de los muchos proverbios neerlandeses que exaltan el ahorro: *Zuinigheid met vlijt bouwt huizen als kastelen,* literalmente «Ahorrar con diligencia levanta casas como castillos». O en una traducción más libre: «Muchos pocos hacen un mucho».

Tengo un amigo neerlandés que proviene de una familia próspera, y él mismo se ha hecho incluso más rico. Es un hombre generoso y espléndido como amigo. Sin embargo, en su época de estudiante literalmente se provocó ictericia al insistir en comer sólo pan con salsa de tomate durante unas largas vacaciones en Italia, pues era una dieta *zuinig* y lo suficientemente suculenta para los pobres estándares de la cocina neerlandesa. El almuerzo de los grandes empresarios neerlandeses consiste en una rebanada de queso metida en un pedazo de pan, con un vaso de leche. Al terminar compartirán con aire festivo lo *lekker* («delicioso») que estuvo. Sin importar sus ingresos, de manera rutinaria los neerlandeses colocan las bolsitas de té usadas en un pequeño plato con el fin de usarlas una segunda vez. Algunos incluso reutilizan el poso de café. La madre burguesa de otro amigo neerlandés lava las bolsas usadas de plástico y las cuelgas para que se sequen.

Al dejar el aeropuerto Schiphol, los estadunidenses suelen comprar como una curiosidad el *kaasschaaf* o rebanador de queso, usado para cortar rebanadas muy finas a

partir de un bloque. Sin embargo, no lo usan una vez que llegan a casa. Siguen en cambio cortando como siempre grandes trozos enteros de queso. Esto escandalizaría a un ama de casa neerlandesa.

En serio, el queso curado sabe mejor en rebanadas finas, de modo que cortarlo así podría explicarse como un acto racional en una nación consumidora de queso. Empero, existen casos menos fáciles de evadir. Todas las cocinas neerlandesas están equipadas con un utensilio para rebañar hasta el último residuo de yogurt o salsa de espagueti de un recipiente. Los neerlandeses lo llaman *flessenkrabber*, espátula para botellas. Ésta consiste en una pequeña punta redondeada de goma unida a un mango de plástico de unos 30 centímetros de largo. Los neerlandeses no pueden creer que otras naciones no tengan un utensilio así; bueno, con excepción de las primeras generaciones de residentes de Nueva Inglaterra, entre algunos otros pocos pueblos, lo que confirma su rareza en un mundo rico. Si una botella sin rebañar acabara en la basura —no, lo siento, en el contenedor de reciclaje—, incluso los neerlandeses pobres podrían arreglárselas sin la fracción de céntimo que vale la salsa sacrificada. Después de todo, por siglos los Países Bajos han sido una de las naciones más ricas del mundo.

Pero la gente no salva los residuos en nombre de la Prudencia Sola o los valores *P,* sino porque eso es lo que un neerlandés *debe* hacer —variable *S*—, tal como fregar los escalones a la entrada de la casa o patinar la ruta de los 11 pueblos cuando se congelan los canales en Friesland. Es un «sacrificio», literalmente «hacer sagrado», el acto sacro *S* de rendir tributo a su identidad como neerlandeses. Y esto es lo que le dirán si se ríe de sus *flessenkrabbers.* Su contraargumento es que la comida es el don de Dios, y por lo tanto es pecado desperdiciarla. O en un tono más socialista, que desperdiciarla es insultar el trabajo que supuso producirla. O, si hacemos a un lado estas teologías, defenderán que en todo caso fueron educados como neerlandeses para actuar así. Su identidad es sagrada.

A la mayoría de los estadunidenses cortar el queso en rebanadas finas, rebañar la salsa y reutilizar las bolsitas de té les parece mezquino y por lo tanto ridículo. Los estadunidenses son radicales en su «pragmatismo», por ejemplo, al empacar el queso, lo que un neerlandés juzgará como una locura, una imprudencia y todo menos *zuinig*. Veamos: ¿qué tal *cortar de antemano* el queso de modo que no tengas que preocuparte de cortar tus propios trozos, y luego lo empacamos junto con galletas saladas de modo que incluso no tengas que estirarte por la caja de galletas? «El estadunidense —observa mi hermano John McCloskey— no ve ninguna causa sagrada en cortar su propio queso; antes bien prefiere subcontratar el esfuerzo.»[4] Adoptar el hábito neerlandés de cortar el queso en rebanadas finas sería considerado una «tacañería», como dicen los estadunidenses. En la década de 1930, los residentes de Chicago se burlaban de Goldblatt's, una tienda departamental de bajo costo en ese entonces en la calle State,

diciendo que cuando los pájaros volaban alrededor trinaban «barato, barato, barato». La broma desconcertaría a los neerlandeses y no precisamente por una deficiencia en su comprensión del idioma. *Goedkoop,* barato, significa literalmente «buena compra» y es un acto de bondad sagrada asociada con la identidad neerlandesa.

Los libros infantiles de Annie M. G. Schmidt, los cuales ayudaron a definir la vida burguesa en los Países Bajos durante y después de la década de 1950, tenían como protagonistas al pequeño Jip y a la pequeña Janneke, ambos de unos cuatro años. En un episodio, Jip y Janneke miran con envidia a través de la ventana a los pájaros que pueden volar libremente, incluso hasta África. Janneke le pregunta a su madre:

> «¿Nosotros también nos marcharemos en invierno? ¿Hacia el Sur? ¿A África? ¿Y luego regresaremos otra vez en la primavera?»
>
> «Eso sería maravilloso —dice su Madre—. Pero los pájaros tienen alas. Ellos pueden volar. Y nosotros no.»
>
> «Nosotros también podemos volar —dice Jip—. En un avión.»
>
> «Eso cuesta mucho dinero —dice la Madre—. Y no lo tenemos.»
>
> Jip y Janneke contemplan un largo rato los pájaros, que pueden ir tan lejos, con sus propias alas. Tan barato [*heel goedkoop*].
>
> Y sienten envidia.[5]

Heel goedkoop. Un comentario así, bajo las mismas circunstancias, es imposible en Estados Unidos.

Un economista objetaría que los libros infantiles, tal como hace tiempo los usó David C. McClelland, no resuelven el problema de las diferencias culturales.[6] Sin embargo, estas actitudes recorren la cultura neerlandesa, culta y popular. Como dijo Huey Long, los estadunidenses creen que «todo hombre es un rey». Se supone que los reyes no deben pelear el precio del aceite de oliva o ahorrar diminutos grumos de salsa de espagueti o pensar que los pájaros gozan de tarifas aéreas baratas. Pensar o hacer cosas así sería absurdo, innoble, para un rey.

Por el contrario, los neerlandeses creen que «todos estamos en esto juntos». Destacar como lo hace el aristócrata es rechazado, incluso entre el pequeño grupo de auténticos aristócratas. Entregarse a un consumo no *zuinig* es lo que hacen los nuevos ricos; santo cielo, incluso un valón. Sería absurdo, presuntuoso, imaginar que puede uno ser «rey» y asumir la parafernalia «egoísta» de la realeza. Los neerlandeses somos burgueses, apiñados en pequeñas ciudades que lucharon contra el rey de España durante ocho décadas, comimos ratas durante los asedios, en la década de 1940 hostigamos a los invasores alemanes, colectivamente, y no nos avergonzamos de decirlo.

En el otro extremo, los grandes empresarios estadunidenses sienten que es su *deber,* en honor a su noble rango, pagar por un costoso almuerzo. Y por la misma razón dejan grandes propinas. De hecho, dar propina es el resultado visible de una decisión sagrada, como ir a la iglesia. Entre los países que dan propina en los restaurantes se encuentran

Estados Unidos (con el porcentaje más alto de la factura a nivel internacional: 16.7% según las encuestas), Canadá, el Reino Unido, México, Egipto. Algunos de los países que no dan mucha o ninguna propina son los Países Bajos, Dinamarca, Suecia, Finlandia, Estonia, Japón, Australia y Nueva Zelanda.[7] Francia e Italia ocupan un no sagrado punto intermedio de *service compris*.

Veamos. ¿Un patrón de visitas a la iglesia o el templo asociado con propinas generosas, correcto? Tal vez no. De nuevo, John McCloskey sugiere que «en Estados Unidos comer en un restaurante es visto más como una forma de entretenimiento que amerita un extravagante ritual de generosidad. En otros países, comer en un restaurante no es más que una rutina cotidiana comunal, con un mayor valor compartido entre mesero y comensal, y por lo tanto con menor necesidad de una compensación extra». Al respecto añade: «En los restaurantes estadunidenses con el valor más bajo como centros de entretenimiento y el máximo propósito utilitarista —la comida rápida—, la propina no existe. Y tampoco un sentido de comunidad».[8] Viene a la mente el consejo culinario en caso de llegar a un pequeño pueblo estadunidense: «Si encuentras un restaurante llamado "Mom's", sigue buscando. Pero si la única alternativa en el pueblo se llama "Eats"… regresa a "Mom's"».

Todos los especialistas consagrados al tema de la propina coinciden en que no es posible articular una explicación del acto de dar propina con base en la simple prudencia de primer orden.[9] Por una parte, puede honrar los valores australianos del igualitarismo, sentarse en el asiento delantero al lado del taxista y no darle una propina; y, por la otra, puede manifestar su deseo estadunidense de recibir afecto, aunque también evidenciar su comodidad con los diferenciales de poder, y dar una propina generosa. Nunca cumple un propósito puramente prudencial, a menos que piense que el anónimo taxista neoyorquino al que fastidia le sacará una pistola y le disparará.

Robert Frank sostiene de manera convincente que «la decisión de dar propina en una ciudad distante se relaciona con el tipo de rasgos de carácter que uno desea cultivar».[10] Luego entra en algunos pormenores —algunos convincentes— y cuenta una historia de decisiones inspiradas en *P* para llegar a ser tal o cual persona. Al igual que yo, Frank es un economista, y como tal juró encontrar *P* Sola con cada oportunidad a su alcance. Eso y el secreto apretón de manos. Lo que busca es reducir *S* a una forma elevada de *P*. Sin embargo, como observé respecto a su línea de razonamiento, pienso que estaría de acuerdo en que muchas, si no es que todas, las variantes de la conducta *S* se explican mejor sólo como *S*, no como señuelos para diferentes tipos de Prudencia oculta.

El economista podría objetar que pelear el precio de un poco de aceite de olivay raspar un poco de salsa de espagueti e incluso dar propina en los restaurantes, son nimiedades. Eric Jones lo llama el supuesto de «nulidad cultural». De acuerdo con Jones, la reiteración, entre los no economistas, de ejemplos de apego irracional a la frugalidad

«viene seguida de un salto heroico al supuesto de que porque ciertas clases de conducta social difieren visiblemente de un lugar a otro, entonces deben constituir influencias significativas, incluso dominantes, sobre el comportamiento de la gente en relación con asuntos relevantes».[11] En asuntos relevantes, diría el economista —el propio Jones se reserva una opinión—, tales personas se rigen únicamente por *P*. Max U es suficiente. A manera de ejemplo extremo, Jones cita las opiniones de un admirable economista, el difunto Julian Simon, en torno a la fertilidad: «La cultura y los valores no poseen vidas independientes… [antes bien] sirven como variables intermedias entre las condiciones económicas y la fertilidad».[12] Eso cree el Sr. Economista.

Yo no; aunque desde luego la cuestión es científica y no es posible resolverla sin más con un duelo de anécdotas. Como sea, medítelo. Los neerlandeses tienen un estilo de hacer negocios que requiere prolongadas reuniones de comité, conocidas como *overleg, overleg*, «deliberación, deliberación».[13] En mi calidad de estadunidense en Holanda, es común que me pidan que haga una cita para deliberar qué es lo que se va a deliberar cuando realmente nos reunamos para deliberar. Es ineficiente hasta la exasperación. El gran diccionario neerlandés Van Dalen cita como ejemplo *de politici wilden de hele dag overleggen,* «los políticos quisieron pasar el día entero deliberando». Oh, sí. Mientras Theo van Gogh era asesinado en las calles de Ámsterdam por Mohammed Bouyeri en 2004, se cuenta que le dijo a su atacante: «Claro, podemos hablar sobre ello».

La película neerlandesa *El asalto* (1962) tiene una muy larga escena donde los líderes locales de la Resistencia en Leeuwarden se reúnen en 1944 en una casa flotante, y luego una más, también muy larga, en una iglesia donde la cúpula de la organización se reúne para *overleg* y *overleg* sin fin la posibilidad de tomar por asalto una prisión alemana y liberar a sus colegas. Las escenas tienen una duración imposible en una película estadunidense de aventura. En *El coronel Von Ryan* (1965), la elaboración de complicadísimos planes en torno a un asunto similar, los cuales involucran a cientos de hombres, es presentada sin que haya prácticamente ninguna objeción.

CUADRO 40.1. *El cuadro de Van Staveren: los tres* topoi *de la ética*

	Dominio:	*Libertad*	*Justicia*	*Fraternidad*
Capacidades éticas ↓ Compromiso	En griego, el *topos* que le corresponde es:	*agora*	*polis*	*oikos*
	O en francés:	*liberté*	*egalité*	*fraternité*
	Dimensiones			
	Aprecio por lo:	individual	público	relacional
	Valor esencial A:	autoestima	respeto	confianza
	Valor esencial B:	dignidad	imparcialidad	simpatía
	Valor esencial C:	*realización personal*	cumplimiento de derechos	mantener relaciones
	Virtud:	*prudencia*	*propiedad, justicia*	*benevolencia, amor*
	Acumulada:	libertades	derechos	capital social
Emoción	Sentimiento:	orgullo	rectitud	*afecto*
	Motivo:	autonomía	solidaridad	responsabilidad
	Los otros son percibidos como:	anónimos	iguales/ desiguales	*diferentes*
	Recompensas:	extrínsecas	colectivas	intrínsecas
Deliberación	Epistemología:	teleológica o consecuencias	deontológica o deberes	escatológica o propósitos valiosos
	Señales:	precios	votos	símbolos
	Evaluación:	libre elección	legitimidad	sensibilidad
	Expresión, medios:	salida	voz	lealtad
Interacción	Interacción:	independiente	dependiente	interdependiente
	Relación con otros:	competir	seguir las reglas	compartir
	Mecanismo social:	intercambio	reglas distributivas	*regalo*
	Lugar de distribución:	mercado	estado	economía de la fraternidad

FUENTE: Van Staveren, *Caring for Economics*, 1999, p. 46 (ligeramente modificado).

Al proceder de una cultura de la eficiencia pragmática donde el mariscal de campo anuncia las jugadas, un estadunidense imaginará que 5% del ingreso nacional neerlandés —quizá 10%— se desperdicia anualmente en *overleg*, *overleg*, deliberación avivada por interminables tazas de *koffie* y sin ninguna función productiva que no sea convencer a

todo mundo de que todas las perspectivas han sido escuchadas. Los neerlandeses parecen siempre decir: escucha la otra parte.

La mitad de las veces, la deliberación o el acto de escuchar son falsos. El acuerdo ya está consumado, decidido por los *politici* afuera, en los pasillos, en los *wandelgangen,* del edificio parlamentario, entre iguales. La clase regente elabora complejos reglamentos a fin de mantener a raya a los simples residentes. Los reglamentos, repiten los regentes, han de ser seguidos al pie de la letra y sin excepciones. La respuesta más común que uno recibe al hacer una petición a un burócrata o un tendero en los Países Bajos es «Eso no se puede hacer». Sin embargo, apenas surge una negociación alternativa, el reglamento es desechado al instante, sin discutir. Después de todo, a lo largo de seis siglos los neerlandeses han sido maestros en el arte de cerrar tratos. No lo consiguieron dando la espalda a las *goedkopen* cuando éstas se presentan.

La hipocresía no vuelve más paciente al estadunidense con la costumbre sagrada de los neerlandeses. ¡Vamos, chicos!, pensará sin ser tan rudo como para decírselos. Dejen su falsa «deliberación», esas interminables reuniones arregladas, a las que todos deben llegar a tiempo, desperdiciando tardes enteras en lo que, a los ojos de un estadunidense, constituye una ceremonia sinsentido. El proverbio neerlandés *Overleg is halve werk* («Deliberar es la mitad del trabajo») ocupa el mismo sitio cultural que «Planea por adelantado» o «Más vale prevenir que lamentar». Sin embargo, su sentido literal resulta una provocación para el irritado estadunidense. En los Países Bajos, a veces la sagrada deliberación parece en efecto la «mitad del trabajo».

Esto es analizar el asunto desde la perspectiva del individuo. En su ameno e iluminadoramente amplio estudio sobre los límites del pensamiento social tipo *P* Sola, Irene van Staveren (1999, 2001) emprende su análisis desde el octavo piso, por así decirlo. Tal como otros jóvenes especialistas inspirados en Klamer, entre ellos Wilfred Dolfsma y Olav Velthius, Van Staveren distingue tres esferas: el gobierno, cuya virtud es la justicia; el mercado, cuya virtud es la prudencia o la libertad, y el hogar, cuya virtud es el amor. Las palabras griegas son *polis*, *agora* y *oikos*. El discurso sobre «esferas», por cierto, es especialmente común en el pensamiento neerlandés. Se remonta al teólogo conservador Abraham Kuyper a finales del siglo XIX, así como a la antigua tradición política de los llamados pilares *(zuilen)* de las comunidades autónomas (católica, socialista, judía y hoy musulmana): la reforma neerlandesa.

La clave del pensamiento de Van Staveren está en el formidable cuadro donde expone las tres esferas, junto con diversas modalidades de valores éticos, sentimientos, razonamientos y acciones para cada una. Van Staveren critica una versión anterior de mi argumento por mezclar las columnas, y en particular por incluir en una columna burguesa:

> la virtud del afecto que, de acuerdo con Hume, se fomenta fuera del mercado, […] la virtud de la

> «confianza» que Mill, Polanyi y Hirschman asocian con relaciones fraternales en el hogar, en la comunidad o entre consumidores de empleados, pero no en una transacción comercial, […] la virtud del «respeto» que, de acuerdo con Mill y Perkins Gilman, encuentra sustento fuera del mercado, […] y la virtud de la «responsabilidad», cuyo lugar, como reconocieron Hayek y Friedman, está fuera del mercado, aunque al mismo tiempo es una precondición para las transacciones comerciales.[14]

Concuerdo en que no fui clara respecto de la manera como estas virtudes surgen en las sociedades mercantiles. Probablemente sigo sin serlo. Por otra parte, Van Staveren y yo coincidimos en que dichos valores son necesarios para el funcionamiento de los mercados, y que una sociedad sin una *polis* o un *oikos*, un ámbito de justicia o uno de fraternidad, será deficiente, como de pesadilla, en valores. Una virtud como la confianza «es un valor que los mercados necesitan».

Sin embargo, divergimos en cuanto a si los mercados pueden «generar» confianza, o si ésta sólo puede «fomentarse y nutrirse *fuera* del mercado, en lo que he llamado la economía de la fraternidad».[15] Van Staveren piensa aquí el mercado como algo que casi en su totalidad funciona «por medio de cálculos, intereses e intercambios». Sin duda, algo tan mecánico no podría generar «confianza». Sin un poco de amor o solidaridad, como una masa madre en un pan con levadura, ninguna persona confiaría en la otra. Nancy Folbre dice, y coincido con ella, que «la mano invisible de los mercados [anónimos, mecánicos] depende del corazón invisible de la fraternidad. Los mercados no pueden funcionar de manera efectiva al margen de familias y comunidades construidas sobre los valores del amor, la obligación y la reciprocidad».[16] El filósofo Lester Hunt señala algo similar, basado en una dicotomía similar: el poder del comercio sobre la formación del carácter «está restringido por el poder de otros ámbitos, incluyendo sobre todo una institución tan diametralmente opuesta como la de la donación».[17]

De acuerdo. Pero, ¿significa eso que los mercados se reducen casi en su totalidad a cálculos, intereses e intercambios tipo *P* Sola? Opino que no. Me parece, y creo que Van Staveren, Folbre y Hunt coincidirían conmigo, que los mercados reales suelen estar infundidos de valores *S*. Piense en la última compra relativamente complicada que hizo, por ejemplo, para esa cocina remodelada o un nuevo auto. Dónde se origina exactamente cada partícula de confianza es un problema complejo de psicología social que rebasa a cualquier economista o filósofo. Pero incluso la confianza, la imparcialidad, los símbolos vienen integrados con los mercados. Y yo diría que se «generan» en ellos. Las columnas en efecto se mezclan.

La escuela de Klamer acabaría reconociéndolo. Su propósito no es sino derrocar a la ortodoxia de la variable *P* Sola como «corriente dominante», es decir, a la economía conservadora estadunidense en especial. He aquí la enseñanza neerlandesa.

[1] Novak, *Business as a Calling,* 1996, p. 4.

[2] Ulrich, *Martha Ballard,* 1990, p. 203.

[3] Si, por alguna razón, desea pronunciarla como la dicen los holandeses, pronuncie la vocal *ui* fuerte en la boca, como la *ou* en *out* a la manera de los de Ontario; y pronuncie la *g* como los escoceses pronuncian la *ch* en *loch:* «zounich».

[4] Correspondencia personal, febrero de 2005.

[5] Schmidt, *Jip and Janneke 3,* 1956-1958, p. 95.

[6] McClelland, *Achievement Society,* 1961.

[7] Lynn y Lynn, «National Values and Tipping», 2004, cuadro 1, pp. 15-17 en la versión manuscrita. No es del todo claro cómo interpretar los espacios en blanco en el cuadro. Pienso que significan «sin propina aparte de los cargos extras obligatorios» (como por ejemplo en Italia; me asombra el 15% en Francia). Japón no aparece en el cuadro: me baso en guías de viaje, tal como hicieron Lynn y Lynn al recabar sus datos.

[8] Correspondencia personal, febrero de 2005.

[9] En la actualidad, Michael Lynn, psicólogo en la Escuela de Administración de Hoteles en la Universidad de Cornell, y Ofer Azar, economista en la Universidad Northwestern, son al parecer los más prominentes estudiosos en la materia.

[10] Frank, *Passions Within Reason,* 1988, p. 18. Con «puramente prudencial» quiero decir «utilitarismo sin reglas», el utilitarismo regulador que Frank invoca.

[11] Jones, *Culture,* en prensa, cap. 1.

[12] *Ibid*.

[13] Si desea pronunciar *overleg* como holandés, pronuncie la *g* como la *ch* de los escoceses en *loch,* o los alemanes en *ich.*

[14] Van Staveren, *Caring for Economics*, 1999, p. 83.

[15] *Ibid*., p. 88. Sorprende un poco que Van Staveren resuma aquí a Oliver Williamson y que concuerde con él. La sorpresa es porque un economista samuelsoniano defendería el mismo argumento.

[16] Folbre, *Invisible Heart,* 2001, p. vii.

[17] Hunt, *Character and Culture,* 1997, p. 211.

41. El mito de la racionalidad moderna

Pero algo similar ocurre en los conservadores Estados Unidos. *S* es más grande ahí de lo que podrían permitir las teorías oficiales *P* Sola. La economía está insertada en la sociedad y en la psicología; o más bien «sicología», para conservar la *S* en oposición a la *P*. El áspero estilo estadunidense para tomar decisiones sobre la Gran Excavación en Boston o la segunda Guerra en Iraq es un evento sagrado, un asunto asociado con una *S* irreflexiva envuelta en ceremonias costo-beneficio que abogan por *P*. Con frecuencia tiene que ver con el orgullo masculino del mariscal de campo en turno. Es una puesta en escena de las ingenuidades del «yo redentor» estadunidense, como lo expresa Dan McAdams, por ejemplo Jimmy Stewart y sus tácticas para obstaculizar el Senado en *Caballero sin espada,* o George W. Bush, quien durante su madurez acepta a Jesús como su salvador personal. ¿Por qué otra cosa decidirían los residentes de Boston enterrar una autopista? ¿Por qué otra cosa mentiría la segunda administración de Bush sobre las razones de una segunda guerra en Iraq?

Una amiga mía, alguna vez especialista en otorgar préstamos bancarios de miles de millones de dólares, me contó que la fusión en 2004 del Bank One de Chicago y el Morgan Chase de Nueva York fue en buena medida un desplante de egolatría de los presidentes ejecutivos involucrados; eso, y un prudente plan para recolectar las ganancias que las irracionalidades de la ley bancaria de Illinois dejaron regadas en la calle. Otra amiga, una contadora neoyorquina de primer nivel, me contó que los egos [masculinos] determinan en la misma medida que las lagunas del código fiscal de Estado Unidos, la manera como se desarrollan los esquemas de negocios en paraísos fiscales. John Maynard Keynes llamaba a estos desplantes de egolatría los «espíritus animales»; Peter Dougherty acuñó la frase «capitalismo hormonal».[1] Keynes y Dougherty no quieren decir con ello que toda inversión se haga al azar. Simplemente quieren decir que la parte sistemática de la explicación que ofrecen los economistas, la parte que depende de minuciosos análisis de las tasas de interés y expectativas calculadas de remuneración, es sólo eso, una parte. Es una *P* en una ecuación donde *S* también figura.

Se ha exagerado la pretendida racionalidad *P* Sola de la vida moderna; celebrada, cuestionada y temida por Max Weber. Ya en 1905 Weber pensaba que las decisiones realmente se tomaban con base en cálculos, que la burocracia realmente estaba despersonalizada, que las corporaciones realmente funcionaban bajo un modelo militar,

dentro de una férrea jaula de racionalidad. Con mayor razón aún un siglo después de Weber —así lo asumen varios científicos sociales—, la toma de decisiones corporativas y burocráticas debería ser racional y dominada por *P*, ¿no es cierto? No. Quien piensa que una empresa funciona como un ejército sobre el campo de batalla jamás ha estado en una empresa; o, si a esas vamos, en un ejército sobre el campo de batalla.

El mito de la racionalidad moderna comenzó desde una época temprana. La *Encyclopédie* de D'Alembert (1751), *Introduction to the Principles of Morals and Legislation* de Bentham (1789) y *Système de politique positive* de Comte (1851), son expresiones características. Ernest Renan, profesor de hebreo en el Collège de France a partir de 1862, célebre por haber afirmado que Jesús fue un buen tipo, si bien un tanto primitivo y oriental, declaró que «debe trazarse una marcada distinción entre *sociedades como la nuestra, donde todo acontece a la luz plena de la reflexión,* y las comunidades ingenuas y crédulas», por ejemplo, aquellas en las que Jesús predicó.[2] Después de los sucesos del siglo XX en Europa, que pusieron de manifiesto todo menos la luz plena de la reflexión, uno se queda perplejo ante un racionalismo tan enérgico.

El profesor danés de planeación Bent Flyvbjerg y sus colegas estudiaron el presupuesto racional de 258 grandes proyectos de transporte en todo el mundo entre 1927 y 1998, cada uno de los cuales tenía un costo final promedio de unos 350 000 000 de dólares. A la fecha de terminación, los proyectos carreteros vieron un incremento de 20% (en precios constantes de 1995) sobre el costo planeado inicial, túneles y puentes 34%, y vías ferroviarias 45%.[3] La Gran Excavación, entre 1982 y 2004, planeada a un costo de 14 600 000 000 de dólares, se elevó 500% respecto del presupuesto original; está bien, sólo 200 o 300% considerando la inflación y algunos nuevos detalles.

Desde luego, esto no prueba que los políticos y los ingenieros involucrados fueron irracionales, en términos personales. Demuestra simplemente que las decisiones colectivas con el dinero de otras personas no obedecen al mismo tipo de planeación *goedkoop* que guía los gastos personales. Eso y lo que los economistas llaman la «maldición del ganador» en una guerra de pujas: en un mundo interconectado donde nadie sabe a ciencia cierta cuál es la oferta correcta, la compañía que en esta ocasión tiene la desgracia de prever el costo más bajo gana la licitación y, así, por lo regular, acaba sufriendo déficits presupuestarios.

Y todos sabemos cuán lejos están incluso nuestros gastos personales de que los gobierne por completo una prudencia racional. Incluso sin la maldición del ganador al ofertar por una casa o una antigüedad —es decir, incluso con precios fijos y conocidos de antemano—, compramos cosas que al final no valen lo que costaron. Si tan sólo supiéramos con exactitud qué valor personal darle a ese nuevo abrigo de piel, evitaríamos lo que podría llamarse la maldición del consumidor. Contrario a lo que dicen los modelos más simples sobre comportamiento económico tipo *P* Sola, puesto que no sabemos

cometemos errores. Piense en el gasto en vehículos automotores, un ejemplo perfecto del consumo guiado por variables *S*. Nadie que compra un nuevo auto y pierde miles de dólares por depreciación a partir de los 10 segundos que le toma sacarlo del lote del distribuidor, está tomando una decisión bajo la luz plena de la reflexión. O revise su clóset: repleto de errores de consumo.

Flyvbjerg apunta en un editorial en *Engineering News-Record* que «la estructura completa de incentivos está pensada para subestimar los costos y sobrestimar los beneficios. Cuando un proyecto avanza mucha gente se beneficia».[4] En la década de 1960, cuando yo misma trabajé como economista en el sector de la transportación, me reía de los estudios costo-beneficio, como se les llama, que las grandes firmas en ingeniería proporcionan a fin de justificar proyectos en los países en vías de desarrollo. Los beneficios eran duplicados o triplicados; aspectos importantes de los costos eran ignorados; sospechosos «beneficios sociales» eran añadidos, hasta que el gobierno o el Banco Mundial estaban satisfechos. Olvídese de la maldición del ganador: esto era la estafa del ganador. Como sea, el ingreso de economistas al negocio no ha mejorado mucho la situación, incluso en países acostumbrados a la transparencia y la integridad ética.

Por ejemplo, es bien sabido que en Dinamarca el Gran Cinturón que conecta la isla de Copenhague con tierra firme, completado en 1998 a un costo de 4 300 000 000 de dólares, fue un proyecto irracional. Un único túnel habría costado menos, puesto que la distancia era considerable. Pero los políticos deseaban además un hermoso puente, y *ellos* no estaban pagando por él, así que lo hicieron. De acuerdo con documentos oficiales, el periodo para saldar los préstamos se extiende a 40 largos años; en un mundo donde los proyectos comerciales obtienen rendimientos en menos de diez. Como sea, el puente es magnífico. Simboliza la unión de Dinamarca con Europa. Valioso desde la perspectiva de *S;* si bien no lo suficientemente valioso para justificarlo desde la perspectiva de *P*.

No sólo los proyectos públicos, repito, dan muestras de una «irracionalidad *S*». En negocios grandes o pequeños, siempre que es necesario tomar una decisión notará cuán importante son los egos, las predisposiciones, los odios y los amores de quienes tienen la responsabilidad. Asista a una negociación para la simple venta de una casa y observará cuánto depende de dignidades y sentimientos, roles y pretensiones, un toma y daca de cordialidad, ocultar amenazas y excusar la obstinación porque después de todo lo que estamos haciendo es un negocio. Depende, pues, de la «facultad de la palabra», tenida por Adam Smith como un aspecto esencial de la economía, pese a que sus seguidores la han ignorado. Depende de la lengua invisible tanto como de la mano invisible.[5]

Ello no significa que la prudencia deba desecharse. El sociólogo Bruce Carruthers descubrió que a principios del siglo XVIII la compra-venta de simples títulos de acciones,

lo que confería el derecho a votar por los gobernadores de la Compañía de las Indias Orientales, se vio fuertemente afectada por la filiación política, ya sea liberal o conservadora. Los conservadores políticamente activos hicieron negocios sobre todo con otros conservadores, aun cuando era sabido que los liberales ofrecían mejores condiciones.[6] En su libro de 1931 sobre el mercantilismo de los siglos XVII y XVIII, el gran economista e historiador sueco Eli Heckscher hace un paréntesis para reflexionar sobre la hegemonía de la combinación *P* y *S:*

> En efecto, los hombres se dejan guiar más de lo que solemos admitir por sus ideas más o menos reflejas […] acerca de lo que es justo y natural. Y, en parte, interpretan también sus propios intereses a la luz de este criterio; es decir, creen ganar o perder según lo que, a tono con aquellas concepciones, consideran como ganancia o pérdida económica. Por otra parte, tropiezan con mayores trabas para imponer sus intereses cuando ellos mismos los reputan perjudiciales o lesivos para el bien común.[7]

Durante la Gran Depresión, la inversión privada estadunidense no se recuperó hasta que el Dr. Nuevo Trato cedió el paso al Dr. Vence en la Guerra. En parte fue un acto de prudencia. A diferencia del Dr. Vence en la Guerra, el Dr. Nuevo Trato decía cosas espantosas sobre el socialismo a los monarcas de la economía. Como señaló Robert Higgs, invertir fuertemente en una mina de carbón o en una fábrica de autos habría sido imprudente para un monarca cuando cabía la posibilidad de que las federaciones las expropiaran al año siguiente.[8] Sin embargo, en parte también intervino el espíritu animal tipo *S* de los monarcas, predispuestos con malicia hacia Ese Hombre en la Casa Blanca. Una caricatura de Peter Arno sobre la Depresión muestra a un grupo de gente bien, en trajes de noche, que sonríe idiotamente en la calle mientras invita a quienes se asoman a las ventanas francesas a «unirse». «Vamos a TransLux y a abuchear a Roosevelt».

En suma, a menudo es un error científico confiar en *P* Sola y rechazar *S*. O, lo digo como economista, viceversa. El economista pregunta al sociólogo qué tanto beneficio prudente es sacrificado al abusar de nuestras aficiones políticas. Desde que el economista Gary Becker lo abordó por primera vez, el tema cuantitativo ha sido importante en discusiones sobre discriminación por raza o género. Pero dar un viraje es jugar limpio. ¿Cuánto vale *P* por sí sola? En algunos casos, definitivamente *P* tiene una importancia abrumadora. Si está intentado explicar el arbitraje de tasas de interés en los tipos de cambio o la obtención de una ganancia de 400 000 000 de dólares en el portafolios de Chase Manhattan, básicamente le recomiendo que se olvides de *S*. El amor y la fe no van a explicar el arbitraje de tasas de interés o gigantescas oportunidades bancarias. La prudencia lo hará. Por otra parte, si está intentando explicar las elecciones, la ética, el matrimonio o la asistencia a la iglesia, y simplemente ignora *S* y sus interacciones con *P*, caerá en lo que en un caso similar Michael Polanyi llamó alguna vez «imbecilidad voluntaria».

En 1952, una mujer que quería divorciarse se hallaba en una situación desfavorable

desde el principio, si bien tenía derecho a una pensión alimenticia si lograba pillar a su marido en un hotel con su amante. Hoy ya no. *S* ha cambiado, y el cambio ha tenido consecuencias financieras. No se trata únicamente de que cierta curva se ha modificado, como gustan decir los economistas. El divorcio de común acuerdo interactuó de formas muy extrañas con el mercado y terminó lastimando a varias mujeres. O quizá no tan extrañamente, diría una feminista.

Muchas cosas en economía, como en antropología y sociología, tienen que ver con una persuasión respecto a la mezcla cuantitativa de prudencia y solidaridad (lo Profano y lo Sagrado) que conviene en cada caso en particular, y respecto de la manera como ambas variables interactúan exactamente. Los evolucionistas de derecha de la década de 1970, en especial E. O. Wilson, fueron recibidos con entusiasmo por economistas como Becker. Los evolucionistas de izquierda, en especial S. J. Gould y Richard Lewontin, fueron recibidos con entusiasmo por la Unión de Economistas Políticos Radicales. A nivel político, el debate fue un asunto de *P versus S*. (A nivel científico, tal vez sea mejor describirlo como *P* versus *P* + ε, donde ε representa el [gran] error que refleja la evolución no prudente y azarosa de exaptaciones o cinco dedos. Pero aquí estamos hablando simples políticos intelectuales.) En general, los no economistas ven el mundo como *S*. Los economistas desean que el mundo sea *P* Sola. El mundo no está de compras.

El debate actual entre psicólogos evolutivos como Steven Pinker del mit y Harvard, o Ralph Messenger en la ficticia Universidad de Gloucester creada por David Lodge, y un grupo de sofisticados escépticos como Noam Chomsky y Jerry Fodor, ha puesto el problema de nuevo sobre la mesa. ¿Somos amables entre nosotros debido a cierta prudencia evolutiva a largo plazo, oculta y científicamente no documentada, que predetermina preceptos morales particulares? ¿O somos amables porque avalamos los sagrados textos éticos de nuestra cultura escritos prácticamente sobre *tabula rasa*?

Como observa H. Allen Orr, Pinker (un hombre *P*) defiende la psicología evolutiva, la cual reinventa a Schopenhauer, cuando ésta conduce a teorías éticamente poco útiles —por ejemplo, «los hombres violan para tener descendencia»—, bufando que a fin de cuentas seguimos teniendo una moral sagrada para hacer frente a semejantes barbaridades. Presumiblemente, Pinker respondería lo mismo a las quejas sobre las teorías homofóbicas formuladas por algunos de sus mejores amigos. *S* nos rescata, sugiere Pinker, de las aberraciones de una *P* sola. Por lo tanto, el proyecto de Pinker no degenerará, tal es al parecer su promesa, en una vuelta al Parágrafo 175, eugenesia, y la esterilización forzosa de los tipos inferiores.

Puede usted estar seguro. Además, «Pinker escasamente nota —escribe Orr— que la moralidad que está siempre ahí para salvarnos el día […] es ella misma un legado de la menospreciada Tabula Rasa» del liberalismo lockeano. La *P* darwinista «quizá nos dotó

con una moralidad burda, pero no es suficiente para explicar por qué los reyes, pero no las mujeres, alguna vez tuvieron derechos, y por qué hoy las mujeres, pero no los reyes, los tienen».[9] O como Richard Rorty se pregunta a propósito de las rumias de Pinker: «¿Cómo puede esta habilidad [para "explicar" la conducta en términos evolutivos] ayudarnos a dilucidar qué tipo de conductas fomentar?»[10] Rorty sostiene que obtenemos nuestras ideas sobre la buena conducta a partir de los filósofos y, sobre todo, de los novelistas, y que la tentativa de Pinker y otros de sustituir los valores por ciencia —tratando «lugares comunes como si fueran asombrosos descubrimientos científicos»— es un error categorial. Lo que es cierto acerca de la división hecho-valor es que Lo Que Es no puede tomarse simplemente como idéntico de Lo Que Debe Ser. No podemos naturalizar la ética a *tal extremo*.

De hecho, al parecer la tabula moral está prácticamente vacía de preceptos particulares. Para respaldar su teoría de que en términos generales *no* somos antisociales precisamente porque estamos predeterminados a ser amables, Pinker gusta de poner como ejemplo a sociópatas adultos, a quienes supuestamente les falta un tornillo. Tal vez así sea. Sin embargo, cabe preguntarse si Pinker alguna vez ha tratado a un niño de dos años, o para tal caso a un adolescente de 15 años; o si se ha percatado de las diferencias de amabilidad que hay de un país a otro. Todos los seres humanos nacen en el pecado, y deben buscar redimirse. Parecería que la superestructura de la conducta ética, estética o social no está determinada a fondo por los genes. Como lo expresó el biólogo Peter Medawar, a propósito de un brote temprano de la controversia naturaleza/cultura: «Los seres humanos deben su supremacía biológica a una forma de herencia muy distinta a la del resto de los animales: una herencia exogenética o exosomática», es decir, la cultura.[11]

La ética es como el lenguaje, cuya compleja gramática tal vez esté predeterminada, pero cuyos extraordinarios detalles están, por así decirlo, en sus aplicaciones de *software*. Empero, a menudo la ética no se parece en nada a una aplicación de *software,* como insistirían Jane Austen y George Orwell; es más bien un asunto de elección humana individual, a la manera como en el lenguaje creamos nuevas palabras por voluntad; por ejemplo «costeño», la palabra con la que un residente del Medio Oeste (centro de Estados Unidos) se burla de los californianos o los neoyorquinos.

Por supuesto, la respuesta al debate naturaleza/cultura/elección depende de lo que se quiere decir con «detalle». Si lo que desea explicar es la diferencia entre la música de los humanos y la música de los delfines, los genes son un buen sitio al cual acudir; aunque al parecer también los delfines tienen culturas musicales o tal vez lingüísticas de una manada a otra.[12] Una elefanta que creció cerca de una autopista desarrolló un gruñido que se asemejaba al ruido de los camiones, a los que al parecer consideraba como su rebaño.[13] Pero si lo que quiere explicar son las diferencias entre Mozart y la música rap, entonces la cultura, la tradición, la ironía, la elección, la política, la creatividad de esa

herencia exogenética y exosomática, son buenos sitios adonde acudir. Como observó Louis Menand a propósito de las pretensiones de Pinker: «La apreciación musical […] al parecer está predeterminada más o menos al nivel de las canciones de cuna. Empero, la gente aprende a disfrutar a Wagner. Incluso aprende a cantar Wagner. Cabe sospechar entonces que disfrutar a Wagner, cantar Wagner o cualquier cosa que tenga que ver con Wagner rebasa con mucho los requisitos de la selección natural».[14]

El sociólogo evolutivo Jonathan Turner ha argumentado que lo que evolucionó biológicamente fue una propensión predeterminada a la moralidad, con pocos contenidos específicos. Turner especula que al mudarse a la sabana, los primeros homínidos requirieron una mayor conexión grupal de la que necesitaban en los recónditos entornos arbolados. «La selección trabajó para darle a [los nuevos] homínidos la habilidad para usar las emociones [por ejemplo, el aprecio por la solidaridad o el miedo a las sanciones sociales] a fin de construir sistemas flexibles de códigos morales», ajustables a los grupos que vagaban por la sabana en busca de larvas y animales de presa.

Puede ser. Según Turner, una historia de millones de años de selección en los árboles que permitió «autonomía, lazos endebles y relaciones sociales fluidas» entre nuestros ancestros protosimios, tuvo que ser compensada rápidamente. Cualquier protosimio que se aventuraba en la sabana y seguía actuando individualmente con altivo desdén por la moralidad, acababa en las fauces de protoleones. La nueva «capacidad neurológica para construir códigos morales», junto con intensificadores como el ritual, el lenguaje y las emociones lábiles como añadidura, completaron el ardid, económicamente.[15]

No todo son buenas noticias respecto a esta capacidad flexible para construir códigos morales. Como señala el economista Paul Seabright: «Al igual que los chimpancés, aunque con mayor refinamiento mortífero, los seres humanos se distinguen por su capacidad para adoptar las virtudes del altruismo y la solidaridad, así como las habilidades de la reflexión racional, con el fin de emprender guerras brutales y eficaces».[16] Por ejemplo, la Primera Cruzada se inspiró en las teorías de la guerra justa, tal como en nuestra época la anticruzada de los mártires musulmanes está inspirada en teorías paralelas. Pero en cualquier caso la historia de Turner suena mucho más plausible que la de Pinker, y por cierto se lee menos como una historia fantástica con implicaciones políticas útiles para la derecha radical del Partido Republicano.

Como sea, resulta aburrido el entusiasmo infantil por argumentos neoevolutivos y sobre teoría de juegos en filosofía, psicología, economía, sociología y el cuarto estado. Los niños no comprenden que el Teorema de la Tradición Oral arruina el juego. Tal vez el ilimitado número de soluciones que el teorema presupone da cuenta del ilimitado desfile de pseudoexplicaciones. Recuérdese a los expertos en teoría de juegos: «La predicción de que los individuos podrían hacer cualquier cosa a partir de un conjunto amplio de estrategias viables no es útil ni precisa».[17]

Sería bueno contar con testimonios reales. El testimonio que ofrece el estudio del cerebro es que hasta ahora no sabemos prácticamente nada sobre la conexión entre el cerebro y la mente. Esto no da mucha cabida a aseveraciones confiadas como aquellas sobre los efectos del tamaño de una isla sobre el tamaño de un animal, o de la luz solar sobre la melatonina humana. Las conexiones mente-cerebro que conocemos son demasiado vagas como para ayudar en algo a explicar la ética. Como dice Jerry Fodor:

> A diferencia de nuestra mente [o nuestras posturas y la distribución de nuestro cabello, por poner otros ejemplos], nuestro cerebro es, conforme a cualquier criterio ordinario, muy parecido al de los simios. Así pues, parece como si alteraciones relativamente pequeñas en la estructura cerebral hubieran producido grandes discontinuidades de comportamiento en el tránsito de los simios ancestrales a los seres humanos. Si esto es correcto, entonces no es necesario asumir que la complejidad cognitiva está moldeada por la acción gradual de la selección darwiniana sobre fenotipos conductuales humanos.[18]

A Fodor le molesta la gente que, como Pinker, hoy reclama el crédito de una ciencia cerebral futura, del siglo XXIII. En cambio aconseja humildad: «Me conformaría con el más mínimo vislumbre de lo que está ocurriendo».

Como mencioné, los economistas quieren explicar todas las cosas —simplemente todo—, desde los campos abiertos medievales hasta la productividad acerera británica antes de 1914, con base en la versión Boy's Own más simple posible de *P* Sola. Sin embargo, aunque sin ser lo suficientemente explícitos, algunos economistas, y algunos de los mejores, reconocen variables *S*. En *Transforming Traditional Agriculture* (1964; Nobel 1979), Theodore Schultz argumentó que los agricultores en los países pobres era prudentes. Defendía que era un error explicar su conducta como lo hace la antropología con base únicamente en la variable *S*: «La conducta es igual a una constante más el efecto de lo sagrado, más el error asociado con la variabilidad humana», $C = \alpha + S + \varepsilon$. De acuerdo con Schultz, incluso estos agricultores «tradicionales» se preocupan también por *P*. Agregue esto a la ecuación. Pero Schultz no ignoró las variables *S*. La educación de las mujeres, sostuvo de manera categórica, fue crucial para hacer funcionar la prudencia, y la educación dependería de superar las sagradas objeciones patriarcales a las mujeres que saben leer y escribir. Schultz halló el testimonio.

Muchos economistas pasan por una *Bildung* similar. Comienzan durante sus estudios de posgrado como chicos tipo *P* Sola —los chicos más que las chicas, puesto que en su mayoría las chicas se imaginan esto en algún momento antes de los ocho años—, y cuando llegan más o menos a los 50 años caen en la cuenta de que, después de todo, algo más que la simple prudencia inspira a la gente. Así me pasó a mí. Durante su juventud, Robert Fogel (nacido en 1926; Nobel 1993) fue, como yo, un marxista tipo *P* Sola; luego se volvió, como yo, un economista tipo *P* Sola, y por último descubrió, como yo, la fuerza de la religión en la conducta económica. Incluso Gary Becker (nacido 1930; Nobel 1992) muestra signos de un desarrollo parecido cuando nota que las virtudes

burguesas no son una traición a la ciencia económica.

[1] Dougherty, *Who's Afr aid of Adam Smith?,* 2002, p. 83.

[2] Citado en Wood, *Broken Estate,* 1999, p. 262.

[3] Flyvbjerg *et al.*, «Cost Overruns», 2003. Agradezco a Jens Jorgensen por contarme sobre el trabajo de Flyvbjerg.

[4] Flyvbjerg, «Megaprojects», 2004, p. 87. Empero necesita considerar la Maldición del Ganador.

[5] Debo la frase «lengua invisible» a un amigo de Chuck Middleton.

[6] Carruthers, «Trading», 1996.

[7] Heckscher, *La época mercantilista,* 1943, p. 584 (edición original 1931).

[8] Higgs, «Regime Uncertainty», 1997.

[9] Orr, «Darwinian Storytelling», 2003, p. 18.

[10] Rorty, «Philosophy Envy», 2004, p. 21.

[11] Medawar, *New York Review of Books,* 3 de febrero de 1977, citado en Hearnshaw, *Cyril Burt,* 1979, p. 317.

[12] MacIntyre, *Animales racionales y dependientes,* 2001, cap. 3, «La inteligencia del delfín» (edición original 1999).

[13] Poole *et al.,* «Animal Behavior», 2005.

[14] Menand, «What Comes Naturally», 2002.

[15] Turner, *Origins of Human Emotions,* 2000, pp. 52-59. Compárese con Richerson y Boyd, *Not by Genes Alone,* 2004.

[16] Seabright, *Company to Strangers,* 2004, p. 7.

[17] Ostrom, Gardner y Walker, *Rules, Games,* 1994, p. 322.

[18] Fodor, «Trouble with Psychological Darwinism», 1998.

42. El pacto de Dios

¿Has visto a un hombre diligente en sus cosas? Ante los reyes se presentará.

PROVERBIOS 22,29

Un hombre puede conocer el remedio,
Pero sin dinero, ¿de qué le sirve?
Es como alguien sentado sin una puya
Sobre la cabeza de una elefante en celo.

VIDYĀKARA, *Subhāsitaratnakosa*

Los evangelios cristianos atacan la riqueza con asombrosa severidad en comparación con los estándares del resto del canon religioso del mundo. No es una sorpresa por lo tanto que en el siglo XIX una Europa burguesa, pero cristiana, inventara la idea del socialismo. En 1848, Marx escribió encarnizadamente al respecto: «Nada más fácil que recubrir con un barniz socialista el ascetismo cristiano. ¿Acaso el cristianismo no se levantó también contra la propiedad privada…? El socialismo cristiano no es más que el agua bendita con que el clérigo consagra el despecho de la aristocracia».[1] A principios del siglo XX, el cofundador del Movimiento del Trabajador Católico, el labriego y sacerdote francés Peter Maurin, solía recorrer las calles de Estados Unidos declarando: «Al mundo se beneficiaría / Si la gente intentara ser mejor. / Y la gente sería mejor / Si dejara de intentar beneficiarse».[2] Haz el bien practicando la pobreza.

En 1919, Paul Tillich, en ese entonces un pastor protestante de 33 años en Alemania, escribió junto con su amigo Carl Richard Wegener una «Respuesta a una investigación del Consistorio Protestante de Brandemburgo» (1919):

> El espíritu del amor cristiano acusa a un orden social que de manera consciente y en su esencia misma está construido sobre el egoísmo económico y político, y exige un nuevo orden donde el sentimiento de comunidad sea el fundamento de la estructura social. Acusa al egoísmo deliberado de una economía […] donde cada individuo es el enemigo del otro, pues su ventaja está condicionada por la desventaja o la ruina del otro, y exige una economía de la solidaridad universal, y de alegría en el trabajo y no en el lucro.[3]

Desde esta perspectiva, la economía es un juego de suma cero. Como lo expresa el economista y teólogo Robert Nelson: «Dado que desde siempre el cristianismo vio la búsqueda privada de interés personal como una señal de la presencia continua del pecado en el mundo —un recordatorio de la caída de la especie humana desde la transgresión de Adán y Eva en el Jardín—, a mucha gente le ha parecido que bendecir la economía de mercado es el equivalente religioso a aprobar el pecado».[4]

Dije que la abnegación, al otro extremo del supuesto egoísmo de la vida comercial, es una idea curiosamente occidental. Los europeos, orientalistas románticos como somos, nos acostumbramos desde el principio a pensar Oriente, y no nuestro Occidente, como el lugar de la abnegación; aunque paradójicamente también como un lugar de exceso desenfrenado. Los occidentales mezclamos ideas sobre el Buda con relatos de las *Mil y una noches.*

Estamos equivocados. En *A Passage to England* (1959), el profesor indio de inglés Nirad C. Chaudhuri repara en el contraste que existe entre el Padre Nuestro, que no pide otra cosa sino el pan nuestro de cada día, y la oración hindú a Dūrga, la Diosa Madre: «Dame riqueza, una larga vida, hijos y todas las cosas deseables».[5] El hindú reza a Ganesha, el dios cabeza de elefante, para superar los obstáculos al inicio de cualquier proyecto: «Inclina tu cabeza y rinde tributo ante el hijo de Gauri… [con el fin de obtener] longevidad, los poderes que anhelas y prosperidad». Los himnos védicos están llenos de pasajes como el siguiente, dedicado a Agni, el dios del fuego: «Oro a Agni […] quien […] otorga todos los tesoros. […] A través suyo uno puede conseguir riqueza y bienestar día tras días, gloria y abundancia en hijos heroicos».[6]

Una diosa popular en los hogares hindúes, en especial popular entre las mujeres, es Lakshmí, la diosa de la riqueza en todas sus variedades: uno de sus cuatro brazos es retratado derramando monedas de oro. Compárese con Jesús echando a los cambistas del templo, y su duro acuerdo en Mateo 19:21: «Si quieres ser perfecto, ve, vende cuanto tienes, dalo a los pobres, y tendrás un tesoro en los cielos, y ven y sígueme».

Cierto, las Cuatro Nobles Verdades del budismo aconsejan que la única solución al dolor de la existencia es la cesación del deseo. Pero considérese la «Exhortación a Singāla», conformada por unos cientos de líneas dentro del canon y descrita como «el pasaje más largo […] dedicado a la moralidad laica». A mitad de la misma, el Buda es presentado en un arranque poético en alabanza de la amistad. ¿La recompensa?

El hombre sabio y recto
    Arde como un fuego en la cumbre,
Acumula riqueza como una abeja,
    Sin lastimar la flor.
Un hombre así hace su fortuna
    Como un hormiguero, poco a poco.
El hombre que así se hace rico
    Puede ayudar a su familia
Y atraer para sí a sus amigos
    Con firmeza. Debe dividir
Su riqueza en cuatro partes;
    Con una debe vivir,
Con dos extender su negocio,
    Y la cuarta debe ahorrar

Para los días lluviosos.[7]

Como apunta el editor, los versos «desmienten sin más la imagen, aún popular en algunos círculos, de la India antigua como una tierra de "vida austera y elevados pensamientos". Los últimos tres versos son claramente el producto de una sociedad tan materialista como la actual sociedad europea o estadunidense».[8] Con mayor razón aún, de hecho, si se toma literalmente la tasa recomendada de ahorro de 75%; sin ningún margen para la caridad, lo que molestó a los comentaristas budistas del texto.

También en el zoroastrismo, una plegaria (Afrinagan Dahman) dice: «Profeso ser […] un seguidor de Zarathustra. […] Que las bendiciones del Asha santificado colmen este hogar, a saber, recompensas, compensaciones y hospitalidad; y que nunca falten en esta comunidad Asha posesiones, prosperidad, buena fortuna y una vida holgada».[9] El zoroastrismo recomienda la caridad. Pero no condena la fortuna obtenida de manera honesta y gastada de manera piadosa, lo que tal vez tenga que ver con la inusual prosperidad de la pequeña comunidad de parsis en Paquistán, el noroeste de la India e Inglaterra.

Lo mismo ocurre con otros credos axiales. Una lectura superficial de Confucio revela un énfasis en el amor y la templanza, la justicia y la valentía. No en la prudencia económica. *Las analectas* son una celebración del caballero burócrata, no del «hombrecillo» del mercado, el término confuciano de desprecio. Sin embargo, los ocasionales comentarios esnob sobre la búsqueda de riqueza en Confucio no poseen la mordacidad y la insistencia de las advertencias aterradoras de Jesús, por ejemplo, eso de que es más fácil que un camello pase por el ojo de una aguja que un rico entre en el Reino de los Cielos.

Al igual que estos textos orientales, los pasajes en la Biblia hebrea que los cristianos conocen como Libros Sapienciales, y en particular el libro de los Proverbios, sostienen que los ricos pueden ser buenos incluso al acumular riquezas. El primer impulso es suponer que riquezas significa la bendición del Señor y la fortuna que le aguarda a quienes le son fieles. Por ejemplo, en los Salmos leemos con frecuencia: «Tú confía en Yavé y obra el bien; habita en la tierra y apaciéntate de seguridad. Haz de Yavé tus delicias, y te dará lo que tu corazón desea» (37, 3-4). La promesa, una solución teológicamente primitiva al problema del mal, es una recompensa en esta vida. Cabe imaginar el terror con el que un fracasado comerciante calvinista debió haber leído un pasaje como «Pues los benditos de Yavé heredarán la tierra, mientras que sus malditos serán exterminados» (Salmos 37, 22). El comerciante de Génova o Edimburgo del siglo XVI habría redoblado sus esfuerzos de manera natural para tener éxito en su oficio en la tierra.

En cuanto a Job, el fiel sirviente de Dios y el más grande varón entre los orientales,

dueño de 7 000 ovejas y 3 000 camellos, Satán provoca al Señor como sigue: «Has bendecido el trabajo de sus manos, y sus ganados se esparcen por el país. Pero extiende tu mano y tócale en lo suyo, y [veremos] si no te maldice en tu rostro» (1, 10-11). Así, como un experimento, Dios permite que Satán le quite a Job todas sus riquezas, luego su salud. Sin embargo, el hombre en antaño rico y saludable mantiene hasta el final su fe, después de varios capítulos de debates con sus amigos en torno al significado del sufrimiento en el caso de un hombre justo.

¿La recompensa? «Yavé bendijo las postrimerías de Job más que sus principios, y llegó a poseer Job 14 000 ovejas, 6 000 camellos», el doble (42, 12). El final feliz del relato popular que enmarca la compleja discusión teológica en las porciones centrales es imposible en el cristianismo posterior o en el judaísmo talmúdico tardío. «No alleguéis tesoros en la tierra —dice uno de los radicales judíos en la víspera de la tradición talmúdica—. Buscad, pues, primero el reino […] y todo eso se os dará por añadidura», pero en el Cielo, donde ni la polilla ni el orín los corroen.

No es una sorpresa que los pastores y comerciantes judíos vieran su oficio como algo perfectamente ético. «A pesar de que ciertas máximas talmúdicas indican lo contrario —sostiene Meir Tamari—, en el judaísmo no hubo una tradición anticomercial.» En el siglo XIII, Rabbenu Bachya declaró que «la participación activa del hombre en la creación de su riqueza es un signo de grandeza espiritual. Al respecto somos, por así decirlo, imitadores de Dios».[10] Tampoco es una sorpresa que la religión que surgió de un brillante comerciante de la Meca, «proteja y respalde el derecho personal a poseer lo que se obtenga libremente, a través de medios legítimos, por ejemplo, obsequios y los frutos de nuestras manos e intelecto. Es un derecho sagrado».[11] Lo que llama la atención es que fue el cristianismo, que generalizó la vida burguesa e inventó el capitalismo moderno, el que, comparado con estas tradiciones, mostró siempre hostilidad hacia el comercio, el lucro, las transacciones, la utilidad.

Sin embargo, Jesús aconseja también *prudencia* eterna. Como señaló en 1901 el obispo episcopal de Massachusetts, el liberal William Lawrence: «Si bien cada palabra que puede citarse en contra del rico es […] verdadera […] las parábolas de nuestro Señor respecto a la administración de la riqueza, así como Su vínculo con personas adineradas, indican algo muy distinto».[12] La esencia misma del pacto cristiano está impregnada de una especie de economía, el sacrificio de Cristo que lleva a la «redención». *Redemptio* en la Vulgata traduce la palabra griega *[apo]lutrosis,* por ejemplo, en Romanos 3, 24 o en 1 Corintios 1, 30, la cual connota el pago de un rescate u otras obligaciones. Así pues, en el *Agnus Dei,* Cristo es el *redemptor*, «aquel que redime».

La gracia de Dios, el don gratuito no correspondido, no es ningún pacto ordinario. En su versión ordinaria, el pacto es, de acuerdo con Joe Hill: «Comerás, algún día / En esa

gloriosa tierra en el cielo. / Trabaja y reza, y vive de paja: / El pastel lo tendrás en el cielo al morir». Frank Knight dependió siempre de una declaración de fe basada en un evangelio; aun cuando su educación campbellita enfatizaba los Hechos y las Cartas de San Pablo. Él observó que el cristianismo era «sobre todo una religión de premio y castigo… [Al cristiano] se le promete explícitamente que recibirá el céntuplo… (Mateo 19, 29-30; Marcos 10, 29-30; Lucas 22, 29-30)».[13]

De hecho, todas las religiones «teístas», como las llama el sociólogo Rodney Stark, están basadas en un pacto. A los simples espíritus de las rocas y los campos basta con propiciarlos, si acaso, o al menos evitarlos, sin pensar en las posibles consecuencias. Sin embargo, «puesto que los dioses son seres conscientes, son también potenciales pares de intercambio, pues se asume que todas los criaturas desean algo y a cambio de ello es posible inducirlas a dar algo». Zeus desea el aroma que asciende desde las entrañas llameantes de un toro sacrificial. Jehovah, un Dios celoso, desea que su pueblo cumpla con su parte de la alianza hecha con Abraham y Moisés, a saber, adorarlo. La inesperada explicación que Stark ofrece sobre la misión y el monoteísmo en las religiones teístas se sigue de la idea de intercambio, en contraste con los simples ardides de la magia. «En pos de [grandes] recompensas sobrenaturales, los hombres aceptan una *relación extendida de intercambio* con los dioses», y «sólo los dioses muy poderosos ofrecen recompensas tan valiosas como para exigir justificadamente una relación *exclusiva* de intercambio».[14]

El formato mismo de los ataques de Jesús y sus simpatizantes contra la riqueza mundana emplea metáforas prudenciales: «Atesorad tesoros en el cielo». Jesús usa la retórica de lo profano para inculcar lo sagrado. La recompensa quizá sea celestial, pero se trata a fin de cuentas de recompensa. Es una estrategia retórica común. En el *Enquiridión*, Epitecto llama ilusos a aquellos que envidian el poder, pues el poder «se paga» adulando al poderoso.[15] Quien así paga el poder no debería envidiarlo más que alguien que compra una lechuga. Quien no compra la lechuga al menos conserva su dinero, y por lo tanto no se encuentra en desventaja respecto del que la compra. Un economista quisquilloso objetaría que Epitecto pasa por alto lo que se conoce como «excedente», la utilidad en un intercambio; o la «renta», como llaman los economistas al beneficio, que se deriva de ser el primero en adular a la puerta del poderoso. Como sea, la retórica de Epitecto es cercana a la de Jesús en la parábola «dad al César lo que es del César» (Mateo 22, 21; Marcos 12, 17; Lucas 20, 25). Dicha retórica emplea las nociones mercantiles de propiedad, comercio y poder para criticar la exaltación de la propiedad, el comercio y el poder.

Puede convencerse de la retórica prudente de Jesús examinando el libro de Throckmorton, *Gospel Parallels*, el cual ofrece todas las versiones de cada episodio en los primeros tres de los cuatro evangelios, según Mateo, Marcos y Lucas. Así pues, sin duplicar el conteo, cada episodio de las enseñanzas puede clasificarse según cuatro

categorías. El episodio es ya sea:

Prudente, es decir, aconseja el interés personal mundano, aunque claro siempre en apoyo de lo transmundano, por ejemplo: «Vosotros sois la sal de la tierra; pero si la sal se desvirtúa, […] para nada aprovecha ya» (Mateo 5, 13; Lucas 14, 34) o «Ni nadie echa el vino en cueros viejos; de otro modo se romperían los cueros» (Mateo 9, 17; Marcos 2, 22).

O *imprudente,* es decir, aconseja lo contrario al interés personal, una locura santa que es hostil hacia las razones del mundo, por ejemplo: «Venid en pos de mí y os haré pescadores de hombres. Ellos dejaron al instante las redes y le siguieron» (Mateo 4, 19; Marcos 1, 17) o «No tenemos aquí sino cinco panes y dos peces» (Mateo 14, 17; Marcos 6, 38; Lucas 9, 13).

O *combina ambas,* es decir, usa la retórica del lucro pero con moderación, por ejemplo «El pan nuestro de cada día dánosle hoy» (Mateo 6, 11; Lucas 11, 3); o usa la retórica del no lucro pero con un énfasis en la recompensa en el cielo, por ejemplo: «Cuando hagas, pues, limosna, no vayas tocando la trompeta delante de ti […] y el Padre, que ve lo oculto, te premiará» (Mateo 6, 2, 6, 4).

O *ninguna,* es decir, sin ninguna referencia positiva o negativa al tema de la prudencia. Por ejemplo: «Ya atardecido […] a todos los que se sentían mal los curaba» (Mateo 8, 16; Marcos 1, 32, 1, 34; Lucas 4, 40) o «Por aquel tiempo llegaron a Herodes, el tetrarca, noticias […] y dijo a sus servidores: "Ese es Juan Bautista, que ha resucitado de entre los muertos"» (Mateo 14, 1-2; Marcos 6, 14; Lucas 9, 7).

El resultado es un conteo sin traslapes comenzando con los primeros sermones en Galilea, y excluyendo las historias sobre la infancia y la Pasión, así como las apariciones después de la crucifixión. En un mundo corrompido la clasificación no puede ser perfecta. Pero no hay ninguna duda, me atrevería a asegurar, de que Jesús hace un llamado a la prudencia no pocas veces, y más o menos en una proporción de dos a uno a favor y no en contra.

El prudente consejo de Jesús en la versión de Marcos 12, 17 de dar al César lo que es del César, se encuentra entre las escasas diez sentencias en los evangelios que el «Seminario de Jesús», un grupo de biblistas liberales y cuantitativos, considera definitivamente originales. El Seminario trata como un quinto evangelio a «Tomás», una colección de máximas descubiertas en 1945 en un manuscrito copto. De las otras nueve sentencias en los cinco evangelios que se cree en efecto dijo Jesús, cinco de ellas aconsejan amor: pon la otra mejilla; da a los pobres; bienaventurados los pobres/hambrientos/desamparados; ama a tu enemigo; el buen samaritano. Empero, las otras cuatro, entre ellas «dad al César», aconsejan prudencia, al menos en su uso de metáforas de la vida económica: el reino de Dios como un fermento (Lucas 13, 20-21; Mateo 13, 33), el mayordomo astuto (Lucas 16, 1-8), los trabajadores en el viñedo

(Mateo 20, 1-15), el grano de mostaza, cuya austera versión en Tomás 20, 2-4 es la única que, de acuerdo con el Seminario, puede considerarse realmente auténtica.

Cuadro 42.1. *Clasificación de las enseñanzas de Jesús enumeradas por episodios en Mateo, Marcos y Lucas*

		Por ejemplo, las parábolas sobre:
Se aconseja prudencia	38	el esclavo fiel y sabio; la casa dividida; la higuera sin frutos; el mayordomo injusto
Se critica la prudencia	18	los aves no siembran ni siegan; poner la otra mejilla; el buen samaritano; María cuando elige la mejor parte
Combina ambas	15	Dios y Mammón; sentarse en el postrer lugar; el joven rico; el óbolo de la viuda
Ninguna	104	Jesús cuando denuncia a los escribas y fariseos; dudas sobre el ayuno
Total	175	

Fuente: Throckmorton, *Gospel Parallels,* 1992, p. 180.

Nota: Se omiten, es decir, no se cuentan dos veces, los pasajes paralelos que aparecen antes en Throckmorton y ya fueron clasificados. Por ejemplo, la parábola del grano de mostaza en la versión de Lucas 13 (episodio 164, p. 129 en Throckmorton) ya estaba clasificada en las versiones de Mateo y Marcos (p. 78), y no se vuelve a contar (por cierto, la misma aconseja prudencia). Es por esto que el total es 175 y no los 221 de Throckmorton en las secciones sobre enseñanzas. Tengo la sensación de que la cifra para mi categoría «Ninguna» debería ser mayor. En cualquier caso, las que importan son las tres primeras.

John Dominic Crossan, expresidente del Seminario de Jesús, ofreció en 1991 un «inventario reconstruido» de «todas las palabras puestas en sus labios que realmente se remontan al Jesús histórico».[16] Es posible clasificarlas como aquellas que favorecen la prudencia mundana («Nadie puede servir a dos señores»), aquellas que abogan por una locura santa («No llevéis bolsa, ni alforja, ni sandalias») y aquellas que son indiferentes al tema («Todos los pecados de los seres humanos serán perdonados»). El resultado es bastante similar al experimento aquí con *Gospel Parallels:* 38 a favor de la prudencia, 19 en contra (y por lo tanto, de nuevo, más o menos dos a uno a favor) y 47 indiferentes.

En su búsqueda del Jesús histórico, el Seminario propuso una «última regla general probatoria»: «Ten cuidado de hallar un Jesús que congenia por completo contigo» (Crossan, p. 5). No es que el cristianismo esté conformado únicamente por los comentarios originales de Jesús. Después de todo, le recuerdo a mis queridos hermanos, el Espíritu Santo habla también a través de Moisés y los profetas, y en épocas posteriores a través de todos los santos, y a través de nuestra Iglesia santa, católica y apostólica, y desde luego a través de la luz interior de los hombres y las mujeres en la misa. Por lo demás, tampoco es evidente que el Seminario de Jesús haya identificado con total certeza las sentencias auténticas. No goza de admiración unánime entre notables especialistas bíblicos, y los literalistas lo aborrecen. Desde luego, la retórica prudencial de Jesús tampoco significa que él hubiera sentido entusiasmo por la burguesía moderna.

De lo que se trata simplemente es de poner en entredicho el postulado que desde 1848 goza de especial simpatía en Occidente, a saber, que Jesús fue amargamente hostil a la propensión a permutar, cambiar y negociar. No, no lo fue. Incluso el Sermón de la Montaña, el más socialista de los textos cristianos, está atravesado de principio a fin por una retórica de recompensa. «Bienaventurados los pobres de espíritu, *porque de ellos es el reino de los cielos.* Bienaventurados los mansos, *porque ellos poseerán la tierra*» (Mateo 5, 3, 5, 5). «El reino de los cielos —dijo Jesús en un símil distintivo— es también semejante a un mercader que busca perlas preciosas, y hallando una de gran precio, va, vende todo cuanto tiene y la compra» (Mateo 13, 45-46).

No estoy defendiendo que Jesús haya sido un vendedor, el Dios de bolsillo que consuela a Babbitt y con el que el sacerdote consagra los resentimientos del burgués. Tampoco defiendo las tesis de Bruce Wilkinson en su increíblemente popular libro *The Prayer of Jabez: Breaking Through to the Blessed Life* (2000). Wilkinson asegura que 1 Paralipómenos 4, 10 —«Si me bendices y *ensanchas mis términos*»— revela que «tu Padre anhela darte mucho más de lo que alguna vez imaginaste pedir».[17] Es decir, más yates y BMW.

Todo lo que digo es que Jesús, el carpintero, vivió en una economía con una profunda orientación comercial y no pidió a todos los pescadores que lanzaran sus redes y se hicieran pescadores de hombres. Reconoció que los cambistas honestos eran necesarios para cambiar denarios por siclos ritualmente aceptables. Ofreció la salvación en la plaza pública, no sólo en el gran altar del templo. Se sentó a la mesa con recaudadores de impuestos, no sólo con los fariseos y los hipócritas de semblante triste.

Dios es nada menos que Amor perfecto. Y no tiene por qué estar inmerso en una prudencia terrenal y utilitarista. Pero el amor, como mencioné, comprende el auténtico amor *propio*. No hay nada malo en ello. Como observó Bernard Williams, en el pacto de Dios no existe la escasez, y por lo tanto no existe la competencia, y por lo tanto «no existe un método efectivo de aspirar a la salvación *a expensas de los demás*».[18] Que no haya una razón para que el cristianismo no sea compatible con el capitalismo es algo que brilla en la vida de los santos que vivieron del comercio, por ejemplo, el hojalatero remendón John Bunyan, o en los planes comerciales y no obstante devotos de William Penn para sus bosques en el Nuevo Mundo, o de hecho en la carpintería comercial de nuestro Señor el Salvador. En sus primeros siglos, el cristianismo fue una religión urbana, atractiva para todos los sectores, altos y bajos, en una economía de mercado. Ofrecía un pacto que apuntaba a un ámbito no comercial, pero empleaba metáforas de la vida cotidiana.

Jesús no congenia por completo ni con el socialista ni con el capitalista. Es más, tampoco con muchos cristianos.

[1] Marx y Engels, *El manifiesto comunista,* 2007, p. 178 (edición original 1848).

[2] Ellsberg, introducción a Day, *Selected Writings,* 1983, p. xxv.

[3] Tillich y Weneger, «Answer», 1919.

[4] Nelson, *Economics as Religion,* 2001, p. 331.

[5] Chaudhuri, *Passage to England,* 1959, p. 178; compárese el cap. 5, «Money and the Englishman».

[6] Knott, *Hinduism,* 1998, p. 15. Compárese otra traducción en Embree (ed.), *Sources of Indian Tradition,* 1988, vol. 1, p. 9. El parentesco del sánscrito con el latín se asoma en *Agni: ignus,* fogón.

[7] *Dīgha Nikāya* 3.180ss, reimpreso en Embree (ed.), *Sources of Indian Tradition,* 1988, vol. 1, p. 120.

[8] A. L. Basham, en Embree (ed.), *Sources of Indian Tradition,* 1988, vol. 1, p. 151.

[9] http://www.avesta.org/avesta.html, en Afrinagan Dahman.

[10] Citado en Sacks, *Dignity of Difference,* 2002, p. 87.

[11] Estos dos son los epígrafes del cap. 2 en Novak, *Business as a Calling,* 1996, p. 41.

[12] Lawrence, 1901, p. 69.

[13] Knight and Merrian, *Economic Order and Religion,* 1945, p. 36. La concordancia en la numeración de los versos es espeluznante, aunque, sobre todo en el caso de Mateo y Marcos, literal.

[14] Stark, *One True God,* 2001, pp. 15, 19, 22. Cursivas en el original.

[15] Epicteto, *Book of Epictetus,* aprox. 130 d.C., p. xxv.

[16] Crossan, *Historical Jesus,* 1991, p. xiii.

[17] Wilkinson, *Prayer of Jabez,* 2000, p. 4. Las cursivas son mías.

[18] Williams, *Morality,* 1972, p. 70.

43. ¿Exceso necesario?

El mundo nos es demasiado; día y noche,
Al recibir y al dar, disipamos nuestras fuerzas.

WORDSWORTH

La clase educada piensa que el consumo capitalista es simplemente espantoso. En 1985, Daniel Horowitz argumentó que desde la década de 1920, inmersa en un «moralismo moderno», la clase educada de Estados Unidos comenzó a prestar atención al consumo. El moralismo tradicional del siglo XIX miraba alarmado, desde la perspectiva de la clase media, a los trabajadores e inmigrantes que bebían cerveza, obedecían a los sacerdotes irlandeses y, en otros contextos, manifestaban una «pérdida de la virtud». Moralistas tradicionales como el Comisionado del Trabajo, Carroll D. Wright, «no tenían la más mínima duda respecto a la justicia y la eficiencia del sistema económico; sus dudas tenían que ver con los valores de los trabajadores e inmigrantes, no con el valor del capitalismo».

El moralista moderno, posterior a 1920, en la línea de Veblen, Mencken y Sinclair Lewis, en cambio, tiene puesta la mirada en la clase media desde la perspectiva de la clase educada. Por lo tanto, «en el corazón mismo de casi todas las versiones del moralismo moderno yace una crítica, a veces radical y siempre antagónica, a la economía».[1] Horowitz es cordial con sus colegas dentro de la clase educada —Veblen, Stuart Chase, los Lynd, Galbraith, Riesman, Marcuse, Lasch y Daniel Bell— y se guarda de decir que sus tratamientos fueron simplemente erróneos. En cambio observa que «acusar a otras personas por su despilfarro y falta de cultura es una manera de reafirmar nuestros propios intereses».[2]

A la clase educada le desagradan los patrones de consumo de la plebe. Desde Veblen hemos venido escuchando que las masas son presa de un diminuto grupo de publicistas. Por lo tanto, consumir Coca-Cola, parrillas de gas y automóviles es el resultado de una persuasión subliminal o, para usar la palabra favorita de la clase educada, de una «manipulación». La idea típicamente estadunidense de que comerciales televisivos de 30 segundos poseen un poder infinito desconcierta a cualquier economista. Si la publicidad

tuviera los poderes que la clase educada les atribuye, entonces podrían amasarse grandes fortunas por escribir. Sin embargo, la publicidad representa menos de 2% del producto interno. Además, buena parte de esa publicidad es puramente informativa; por ejemplo, los avisos y entradas en la Sección Amarilla, o los anuncios en revistas de negocios dirigidas a compradores muy refinados. Cuando Vance Packard publicó su ataque a la publicidad, *The Hidden Persuaders* (1957), pensó que iba a perder a sus amigos en la Avenida Madison. Pero estaban felices. Un amigo publicista se acercó y le dijo: «Vance, antes de tu libro la estaba pasando muy mal para convencer a mis clientes de que la publicidad funcionaba. Ahora piensan que es mágica».

La hostilidad de la clase educada estadunidense hacia la publicidad desconcierta a cualquier especialista en retórica. ¿Por qué un país que idolatra la libre expresión en sus más altos círculos intelectuales manifiesta semejante aversión hacia la libre expresión comercial? Quizá la aversión no sea más que una afluente del caudaloso río de retórica antirretórica que en Occidente se remonta a Bacon. En todo caso, si la plebe fuera tan estúpida retóricamente como cree la clase educada, entonces, como dije, cualquier creador de anuncios con una inteligencia promedio podría «manipularlos» fácilmente. Pero no es así. Quienes crecen viendo televisión pueden más o menos a los ochos años adivinar la intención de la publicidad infantil, y a los 18 darse cuenta de que su humor está basado en parodias que pretenden manipular; piénsese en *Saturday Night Live*.

Se asume pues que el consumo masivo es inmotivado, mecánico, estúpido. Y en cualquier caso, hay tanto por qué maldecirlo. «¿Por qué comprarán tantos bártulos? Los muy imbéciles. El consumidor ordinario no posee un solo disco de música clásica. Tiene años, si acaso, que leyó un libro de no ficción sobre las virtudes burguesas. Piensa que los Tres Tenores tienen estilo. Su casa está repleta de baratijas de mal gusto.» Viene a la mente el desprecio, hacia 1910, de literatos modernistas como D. H. Lawrence y Virginia Woolf por los desagradables trabajadorcillos que todos los días se desplazan a Londres. Un aire de inmoralidad pende sobre la Estación Waterloo y el centro comercial.

La cantidad de *bártulos* que en la actualidad puede tener un estadunidense es sin duda formidable. Un típico ardid fotográfico sería pedirle a una familia de Topeka, Kansas, y a una de Lagos, Nigeria, que sacaran todo lo que hay en sus casas, lo colocaran sobre la banqueta, y luego posaran *en familia* y *en bártulos*. El contraste es increíble. Definitivamente, los estadunidenses tienen demasiada ropa, aparatos y podadoras de césped. Claro, tienen 20 veces la productividad y el ingreso promedio de los nigerianos. Como sea, la clase educada quiere hacernos sentir culpables por la ropa intacta que cuelga en el clóset y los enseres de cocina arrumbados en la gaveta inferior. En un mundo de escasez, se lamentan, ¿por qué consumimos con tal despilfarro? Al respecto la clase educada se recrimina incluso a sí misma.

Sin embargo, como han observado los antropólogos, construimos nuestra identidad

con el consumo. Mary Douglas y Baron Isherwood lo expresan como sigue: «Los bienes que atienden nuestras necesidades físicas —alimentos y bebidas— no son menos significativos que el ballet o la poesía. Pongamos fin a la extendida y engañosa distinción entre bienes que sustentan la vida y la salud, y los bienes al servicio del intelecto y el corazón, los bienes espirituales».[3] La demostración clásica es el artículo de Douglas sobre la estructura simbólica de las comidas de la clase trabajadora inglesa, aunque en cierto sentido toda la antropología se trata de eso.[4] Los bienes deambulan a través de las fronteras de lo sagrado y lo profano; el antropólogo Richard Chalfen muestra, por ejemplo, cómo ocurre esto en el caso de la fotografía y el cine.[5] O como dice el antropólogo Marshall Sahlins en el nuevo prefacio de su célebre libro *Stone Age Economics,* publicado en 1972: «La actividad económica… [es] la expresión, en un registro material, de los valores y las relaciones de una forma particular de vida».[6]

En su estudio del pensamiento católico y radical en torno al consumo, Christine Firer Hinze se preocupa de que podamos perder nuestras virtudes, en especial la templanza, en la construcción de una identidad comercial.[7] Hinze recuerda los libros de economía de monseñor John A. Ryan, quien a principios del siglo XX calculaba los costos de la dignidad en comparación con los de la superficialidad. Ambas coincidimos en que es posible construirnos una mala identidad; ambas somos defensoras de la vida virtuosa con base en Aristóteles y santo Tomás, no utilitaristas que se niegan a juzgar el consumo. «Las estructuras del pecado» son posibles en la sociología del consumo. Ambas creemos que es urgente «un acercamiento basado en las virtudes a la cultura de consumo» y a muchas cosas más.[8] Empero, ¿qué pruebas existen realmente de que «el mercado no puede generar ni garantizar respeto por […] los fundamentos morales»?[9] Sin un esfuerzo ético por supuesto que no, pero «¿no puede?»

Los estadunidenses tienen muchísimo. Muchísimo, opino, porque producen muchísimo. Contra el *dictum* de nuestras abuelas —«Acábate tu espinaca: piensa en los niños hambrientos de China»—, consumir menos en un país rico como Estados Unidos no añadiría nada a los bienes disponibles en China. Ni siquiera un grano de arroz. Los países son ricos o pobres, tienen mucho que consumir o muy poco, principalmente porque trabajan bien o mal, no porque desde afuera alguien esté agregando o robando de lo que Dios provee. Pensar lo contrario es suponer que los bienes proceden directa o literalmente de Dios, como un maná. No es así. Nosotros los producimos.

Por lo tanto, tener mucho no es inmoral. Es la buena fortuna de haber nacido en Estados Unidos. Llevemos desde ya la buena fortuna a todas partes. La fortuna está hecha de tribunales razonablemente honestos, derechos de propiedad razonablemente seguros, gobiernos razonablemente no abusivos, sistemas educativos razonablemente eficaces y el tiempo razonablemente largo para que ideas razonablemente buenas cumplan con su tarea. El crecimiento tiene poco que ver con ayuda del exterior o

inversión extranjera o comercio exterior. Es un asunto esencialmente doméstico.

Los japoneses tienen un problema similar de acumulación. Steve Bailey cuenta cómo amuebló su casa en Osaka mientras era profesor ahí recolectando *gomi*, «basura doméstica de gran tamaño», que los japoneses dejaban en las calles. Me refiero a muebles en toda la extensión de la palabra: «Refrigeradores, hornillas, espejos de cuerpo completo, televisores a color, videocaseteras, sillas, libreros, sofás y una hermosa mesa de madera de cerezo».[10] Los descarados extranjeros, los *gaijin*, competían con los humildes basureros japoneses para hacerse de las pilas de *gomi*. La razón por la que esto sucede en Japón, explica Bailey, es el reducido tamaño de las casas y el tabú —variable *S* — asociado con regalar o usar muebles de segunda mano.

La razón por la que sucede en Estados Unidos es la misma maldición del ganador que mencioné antes, en la forma de una maldición del consumidor. Las casas en Estados Unidos están llenas de nuestros errores de consumo, objetos que resultaron no ser tan encantadores como pensábamos. Como dice David Klemm, con Heidegger: «Comprendemos las cosas en su *potencialidad* para ser».[11] Hombres, piensen en sus *gadgets;* mujeres, piensen en su ropa. Si hay casas repletas de cosas no es porque seamos estúpidos o pecadores. Las hay porque, al no ser omniscientes, de vez en cuando cometemos errores respecto al potencial para generar placer de un limpiador de polvo electroestático de 250 dólares a la venta en Sharper Image. (Nótese, por cierto, el poder manipulador de *este* nombre comercial.) Así pues, con frecuencia compramos cosas que acaban no valiendo lo que cuestan. Cuando nos equivocamos en la dirección contraria, simplemente no compramos y esperamos a que los limpiadores de polvo bajen de precio. Los pretextos para el optimismo se multiplican y con ellos las pilas de bártulos en el garaje: no tiene sentido deshacerse de tantas cosas cuando se tiene espacio; y los estadunidenses ciertamente tienen espacio. Ser rico en limpiadores de polvo electrostático y otras cosas por el estilo no es pecado. Con ello no le quitamos de manera injusta al pobre. No siempre es un signo de intemperancia. Es simplemente un signo de la inmensa y productiva prudencia del capitalismo.

Como sea, todos piensan que el consumo voraz al menos «mantiene andando la economía». Incluso el intelectual que cuestiona el consumo reconoce, con conocimiento de causa, que «la economía» de algún modo es benéfica. La teóloga Ellen Charry, por poner un ejemplo entre varios otros que podrían citarse, cree que la publicidad permite el crecimiento de la economía.[12] Los no economistas imaginan que Dios diseñó tan mal el universo que privarnos de una frugalidad que raya en la temeridad y la avaricia es, por desgracia, una medida necesaria a fin de que la maquinaria del comercio siga su marcha, «creando empleos» o «permitiendo que circule el dinero». Imaginan que la gente debe comprar, comprar, comprar, o si no el capitalismo se colapsará y todos seremos pobres.

Creen que por eso es necesaria la publicidad, aunque, por desgracia, nos corrompa. Creen que para funcionar el capitalismo debe ser codicioso.

El argumento se basa en la supuesta paradoja del ahorro. La frugalidad, tan apreciada en el cristianismo y desde luego en el budismo y otras tradiciones, es capaz, por paradójico que parezca, de empobrecernos. Nos haremos pobres haciendo el bien. Y si nos va bien, lo más probable es que nos estemos condenando debido a los pecados de la codicia y la gula, ambos indispensables para ganar dinero en este repugnante mundo. Elijan, mis queridos pecadores: Dios o Mammón. Dorothy Sayers, quien fue más que una simple escritora de novelas policiacas, si bien no una economista, se quejó en 1942, en tanto cristiana, de «la atroz jaula de ardilla […] en la que hemos estado dando vueltas de manera absurda durante los últimos tres siglos […] una sociedad donde el consumo debe ser estimulado artificialmente para que la producción siga su curso».[13]

A decir verdad, durante la Gran Depresión muchos economistas volvieron a la forma de pensar del no economista. La teoría se llamó «estancamiento económico». Se trata de una teoría sobre el capitalismo inspirada en la imagen de un globo: la gente debe seguir soplando o si no el globo se colapsará. Es una versión de la antigua idea de que el gasto oneroso por lo menos da empleo a la clase trabajadora. Tómese como ejemplo un poema del Alexander Pope, escrito en 1731 con el subtítulo «Sobre el buen uso de la riqueza»: «Aun así el pobre viste, el hambriento come; / Salud para él y pan para sus críos / El jornalero aguarda: Lo que niega el corazón endurecido [del hombre rico], / Su vanidad caritativa lo provee».[14] «La providencia se justifica al dar a manos llenas de esta manera —escribe Pope en el Argumento en prosa al poema—, pues es así como se distribuye entre los sectores pobres y laboriosos de la humanidad.»

A partir de la década de 1940, los economistas burgueses recuperamos la razón.[15] La teoría del globo de la época de la Depresión se vino abajo y con ella la paradoja de que el pecado es necesario para que «la producción siga su curso», la paradoja de que la vanidad puede al final ser caritativa. Sobrevive en críticas marxistas como la de Adorno-Horkheimer, pero los economistas de centro y derecha han dejado de creer en ella. La falsa paradoja refleja una convicción lúgubremente cristiana, incluso protestante, de que debemos abandonar el reino de los cielos para alcanzar prosperidad en la tierra. El colapso del globo nos permite ver que lo sagrado y lo profano están vinculados e incluso a veces son complementarios. Podemos hacer el bien mientras nos va bien, diría un economista cristiano moderno, y nos puede ir bien haciendo el bien.

Nada le pasaría a la economía de mercado en el largo plazo si templáramos nuestros deseos conforme a un estilo frugal de vida: un Volvo desvencijado, una casa pequeña con un jardín de hortalizas, una cantidad moderada de tofu y vino barato de la cooperativa. La teoría del globo suena viable si se enfoca en un experimento mental irrelevante, a saber, que mañana, de pronto y sin avisar, todos comenzáramos a seguir a Jesús con

rigor en lo que compramos. Semejante conversión sin duda sería una catástrofe para la venta de Hummers y ropa de diseñador a 15 000 dólares la copia. Sin embargo, observa el economista, la gente en una economía cristiana a la larga encontraría otro empleo o elegiría tener más tiempo libre. He aquí el experimento mental relevante, el largo plazo.

En la nueva y menos suntuosa economía seguiría siendo bien visto tener bombillas, caminos pavimentados y otros frutos de la actividad empresarial. Tener más de todo esto seguiría siendo mejor que tener menos. «En equilibrio» —expresión con resonancias en la economía burguesa similares a «si Dios quiere» en las religiones abrahámicas—, la economía alentaría la especialización a fin de satisfacer los deseos humanos de forma muy parecida a como lo hace en la actualidad. La gente compraría Biblias en griego koiné y viajes que elevan el espíritu a Yosemite, en vez de novelas Harlequin en inglés y paquetes turísticos a Disney World. Pero seguirían apreciando las impresoras de alta velocidad para los libros y los aviones para los viajes, lo que se traduce en más libros y más viajes a bajo costo.

La clase educada admite que el consumo suntuoso al menos le da empleo al pobre. Empero, esto también es un error.

Smith emplea la expresión «mano invisible» sólo dos veces en su obra publicada, una de ellas, por desgracia, para defender esta economía de «goteo». En la *Teoría de los sentimientos morales* (1759), Smith señala que un Bill Gates del siglo XVIII (por así decirlo) no puede, a fin de cuentas, comer mucho más que su chofer, en lo que concierne a simple volumen y nutrientes. Tampoco puede vestir más de unos pantalones de diseñador italiano al mismo tiempo, en lo que concierne a la mera capacidad para cubrir las piernas. Tampoco puede vivir en más de una enorme habitación a la vez, en lo que concierne al simple hecho de contar con un techo. El verdadero Gates, por cierto, vive en una casa increíblemente modesta. Su palacio a las afueras de Seattle no es más que un disparate arquitectónico para fiestas, según dice. Pero incluso si fuera un despilfarrador, probablemente no podría gastar *y usar* sino una diminuta cantidad de lo que gana.

El fundador de la primera compañía dot.com, el editor y humorista Brad Templeton, calcula que en 2004 Gates ganaba 300 dólares por segundo. Por lo tanto, agacharse y recoger un billete de 1 000 dólares, estima Templeton, no hubiera valido la pena para Gates. En el excepcional año de 1998, cuando ganó 45 000 000 000 de dólares, ni siquiera un billete de 10 000 dólares hubiera valido la pena.[16] Los millonarios, y en especial los billonarios, tienen límites respecto a qué tanto pueden usar un ingreso tan superior al nuestro para un consumo proporcionalmente desigual; por ejemplo, el consumo de pantalones en una pierna a la vez. Por ende, pese a su distribución desigual como ingreso, el crecimiento económico es mucho más igualitario en su distribución del consumo. Como predijo en 1901 el economista estadunidense John Bates Clark: «El trabajador ordinario incrementará su remuneración de un dólar por día a dos, de dos a

cuatro y de cuatro a ocho. Estas ganancias representarán infinitamente más para él que lo que para el rico puede representar un posible incremento de capital. […] Bastará este cambio para que nos acerquemos con paso firme a la igualdad de confort genuino».[17]

Sin embargo, Smith se atrevió a cuestionar la teoría de Rousseau de que la propiedad acarrea desigualdad. Así, proclamó con júbilo: «Una *mano invisible* los conduce [a los ricos] a realizar casi la misma distribución de las cosas necesarias para la vida que habría tenido lugar si la tierra hubiese sido dividida en porciones iguales entre todos sus habitantes».[18] Es un argumento a favor de una economía de goteo, como la de Pope: «Aun así el pobre viste, el hambriento come».

Smith está olvidando que si Saddam Hussein, por poner un ejemplo, tomó 50% del producto interno iraquí y lo invirtió en armas y palacios, entonces los iraquíes ordinarios no tenían productos que consumir como comida, combustible o refugio. Iraq se empobreció y así las necesidades básicas quedaron a expensas de una distribución muy diferente a la que se hubiera tenido bajo condiciones reales de igualdad. Desde luego, la distribución porcentual fue más o menos la misma —al fin y al cabo, un hombre, unos pantalones a la vez—; empero, el lujo innecesario redujo el monto absoluto. Saddam Hussein pudo haber consumido palacios que jamás visitó. Pero tampoco nadie más. En términos sociales, los recursos fueron dilapidados. Lo que una mujer rica no puede consumir, por ejemplo, el diamante de fantasía que yace sin usar al fondo de su alhajero, en términos sociales acaba siendo un mero desperdicio. No obtiene ningún placer de él, excepto quizás el feliz recuerdo de haberlo comprado. El propio Pope hizo el análisis correcto unas líneas más adelante: «Sólo el uso santifica el gasto, / Es porque vemos que el esplendor se apropia de sus rayos».

El no economista se sentirá inclinado a objetar que en última instancia el diamante de fantasía, los palacios y las comidas de Bill Gates de 300 dólares en el Charlie Trotter, «ponen a la gente a trabajar»: albañiles, diamantistas o cocineros dos estrellas según la Guía Michelin. Pero no es así. Smith no comete semejante error: pensar que el problema social es conseguir trabajo para personas que de otro no harían nada.

Los no economistas creen que la economía tiene que ver con «la circulación constante de dinero». Y así se dejan impresionar por el dueño de franquicias deportivas locales, quien asegura que usar las contribuciones tributarias para construir un nuevo estadio, «generará» mayores ventas y «creará» nuevos empleos. A los oídos del no economista, el vocabulario de generar y crear empleos a partir de una conducta dispendiosa suena sólido, prudencial y cuantitativo. No lo es. Es un error. Ningún economista sensato usaría semejantes expresiones. De hecho, puede confiar en que si un presunto economista en la televisión habla de «crear empleos» en realidad se trata de un farsante. La respuesta que Smith y el resto de los verdaderos economistas le darían al no economista es que, de ser «echado» de la fábrica de piezas de fantasía, el diamantista no

se quedaría sin hacer nada. Con el tiempo hallaría otro trabajo, por ejemplo, cultivar avena para hacer cereal o construir techos de paja para casas campestres. La mayoría de las veces lo que nos falta es tiempo, no deberes.

Sin embargo, en el mismo pasaje, Smith formula un tercer argumento afín, en parte también equivocado, a saber, que el mero acto de imaginar el placer de la riqueza nos induce con engaños a trabajar. Definitivamente, la esperanza de que nuestra próxima compra nos traiga verdadera alegría es algo común: los muchachos en Brookstone, las muchachas en la tienda de enseres de cocina. De acuerdo con Smith: «Lo que complace a estos amantes de las bagatelas no es tanto su utilidad como la adecuación de los artefactos preparados para procurarla».[19] En efecto, a menudo nos engañamos pensando que si trabajamos obtendremos esas «chucherías de frívolo propósito». Empero, el error está en pensar, como dice Smith que él piensa, que el engaño es deseable: «Y está bien que la naturaleza nos engañe de esa manera. Esta superchería es lo que despierta y mantiene en continuo movimiento la laboriosidad de los humanos».[20] Smith está articulando la paradoja de la frugalidad en una versión aderezada.

La falta de frugalidad nos empuja «a inventar y perfeccionar todas las ciencias y artes» necesarias para obtener el artículo de lujo que en particular codiciamos. En lo que no se equivoca el argumento es en el «deleite en la alabanza» (David Hume) y el «interés final» (Frank Knight), es decir, en el estímulo de una vanidad sagrada. Las variables *S*, incluso las dudosas, nos impulsan en efecto a inventar y perfeccionar, y a trocar «las extensas selvas […] en sonrientes campiñas»; una alusión silenciosa, observan los editores de Smith, a Rousseau: *les vastes forêts se changèrent en des champagnes riantes,* aunque en este último con un desenlace muy distinto al optimismo de Smith, «que hubieron de regarse con el sudor del hombre, y en las cuales viéronse muy pronto germinar y crecer, juntamente con las semillas, la esclavitud y la miseria».[21]

Pero con mera diligencia, no se gana nada. Una vez más se trata de la teoría del globo, la confusión entre «movimiento continuo» y movimiento deseable, orientado justo *así*. Como tal no es algo positivo ponerse a trabajar para levantar la Gran Muralla China, inventando y perfeccionando la ciencia y el arte de construir grandes murallas, cuando podría seguir con su vida, mejorando la ciencia y el arte de construir casas y automóviles, universidades y museos.

El error de Smith corresponde a lo que entre los viejos economistas se conocía como la «falacia Tang», que nada tiene que ver con la dinastía china, sino con el refresco de naranja en polvo con ese nombre, el cual era publicitado como un producto derivado del programa espacial estadunidense. La falacia consiste en pensar que si hubiéramos dejado el dinero en manos de la gente en vez de gastarlo en bebidas espaciales, nos habríamos perdido de invaluables innovaciones como el refresco Tang. «La creación de empleos» a través de este o aquel proyecto —por ejemplo, la Gran Excavación en Boston que puso

bajo tierra toda una autopista, o el kilométrico túnel por debajo del «Corazón de Holanda» que puso bajo tierra toda una vía ferroviaria— no es la manera óptima de que funcione una economía de mercado, sino justo lo contrario. A fin de cuentas, el empleo en las economías marcadamente pobres suele ser abundante: puede abrir puertas o jalar *rickshaws*. El desempleo no fue el problema que enfrentaron los esclavos en las minas de plata de Ática o en las canteras de Siracusa. Adictos a la adulación, comprando su poder y prestigio con nuestro dinero —en Japón, por ejemplo, a través de la construcción de espléndidos puentes que no van a ninguna parte—, nuestros líderes «crean empleos» innecesarios.

En 1705, el rimador neerlandés e inglés Bernard Mandeville le dio voz a esta suposición errónea: «Grandes multitudes pululaban en el fructífero panal; / y esa gran cantidad les permitía medras, / empeñados por millones en satisfacerse / mutuamente la lujuria y vanidad. […] / Así pues, cada parte estaba llena de vicios, / pero todo el conjunto era un Paraíso». Lo que Mandeville defiende es que el vicio, la vanidad, la estupidez, la codicia y la gula son los orígenes del crecimiento económico. La fuerza del pecado crea, sin quererlo, una sociedad rica y vigorosa.

La visión de Mandeville acerca de las consecuencias involuntarias fue importante. Sin embargo, su economía fue falsa, aunque desde entonces ha sido un consuelo para la corriente ética capitalista del efecto por goteo y el «recibí mi parte». Cierto George Blewhitt (o Bluett), autor de un panfleto que se oponía a la edición de 1723 de Mandeville, ofreció una respuesta inmediata y correcta. Mandeville había argumentado que una honestidad universal dejaría sin empleo a los cerrajeros y por lo tanto lastimaría la prosperidad. Para la colmena es mejor ser deshonesto. Blewhitt le rebatió: «Debemos suponer que el cambio [a un estilo de vida honesto] habrá de ser *gradual*. De ese modo nos será todavía más claro que una oleada de nuevos comercios se produciría […] en la misma medida que las previsiones contra la vileza se volvieran innecesarias y desaparecieran».[22]

Adam Smith detestaba la actitud condescendiente de Mandeville con el vicio. «Tal es el sistema del Dr. Mandeville —escribió en 1759 con visible irritación— que en su tiempo provocó tanto alboroto en el mundo, y que aunque quizá nunca generó más vicio del que habría habido sin él, como mínimo hizo que el vicio, que surgía de otras causas, apareciese con más desvergüenza, y proclamó la corrupción de sus motivaciones con una audacia disoluta que no se había conocido hasta entonces.»[23] Smith jamás afirmó que la codicia fuera buena. Quienes guardan una relación con Adam Smith necesitan releer *La naturaleza y causas de la riqueza de las naciones* y, sobre todo, *La teoría de los sentimientos morales,* en el tren a Westport. Los cristianos y demás opositores al pecado de la avaricia necesitan dejar de dar la razón a los hombres de Westport. La paradoja de la frugalidad no existe, no en un mundo propiamente cristiano. Ni siquiera en el mundo

que por desgracia habitamos.

Si esto es cierto, deberían ser buenas noticias para la gente ética. No tenemos por qué aceptar una producción avariciosa, un consumismo vulgar o una obsesión insensible por el trabajo, a causa de cierta prudencia social amplia a la que supuestamente ellos sirven y a nosotros nos da empleo. «Nos da empleo». ¿Alguna vez en sus actividades hogareñas privadas, al lavar la ropa o sembrar el jardín, le ha pasado por la mente que su principal problema es conseguir un trabajo en el que pueda emplearse? ¿Acaso no el principal problema es justo lo contrario: la falta de tiempo para hornear el pan, arreglar el auto, jugar con los niños, nutrir las amistades o cantar plegarias al Señor su Dios? Si su respuesta es positiva, entonces usted comprende el gran principio económico de que, para decirlo de nuevo con Adam Smith: «Lo que es prudencia en el gobierno de una familia particular, raras veces deja de serlo en la conducta de un gran reino». Y habrá comprendido por qué la prudencia económica no existe para «darnos a todos un empleo» a través de un gasto oneroso y trabajo, trabajo y más trabajo.

[1] Horowitz, *Morality of Spending,* 1985, pp. 166-167.

[2] *Ibid.*, p. 168.

[3] Douglas e Isherwood, 1979, citado en Van Staveren, *Caring for Economics,* 1999, p. 92.

[4] Douglas, «Deciphering a Meal», 1972.

[5] Chalfen, *Snapshot,* 1987.

[6] Sahlins, *Stone Age Economics,* 1972, prefacio a la edición de 2003, p. ix.

[7] Hinze, «What is Enough?», 2004, en especial p. 179.

[8] *Ibid.*, p. 177.

[9] *Ibid.*, de nuevo p. 179.

[10] Bailey, «Of *Gomi* and *Gaijin*», 1999, p. 147.

[11] Klemm, «Material Grace», 2004, p. 232.

[12] Charry, «Happiness», 2004, p. 30.

[13] Sayer, 1942, en Heath (ed.), p. 432.

[14] Pope, «Epistle to Burlington», 1732, líneas 169-172.

[15] Robert Fogel ofrece algunos testimonios interesantes sobre el desarrollo y declive de la teoría del estancamiento económico en «Reconsidering Expectations», 2005.

[16] http://www.templetons.com/brad/billg.html.

[17] Clark, «Society of the Future», 1901.

[18] Smith, *La teoría de los sentimientos morales,* p. 324. De acuerdo con los editores de la versión inglesa del libro (pp. 183-184, n. 6), la idea de que Smith contradice aquí a Rousseau pertenece a H. B. Acton.

[19] *Ibid.*, p. 319.

[20] *Ibid.*, p. 323. En *Dependent Rational Animals* (1999, p. 2), MacIntyre critica a Smith bajo premisas similares.

[21] Rousseau, *El origen de la desigualdad,* p. 56.

[22] Blewhitt en Clark (ed.), *Commerce, Culture,* 2003, p. 228.

[23] Smith, *La teoría de los sentimientos morales,* p. 528.

44. La bondad del trabajo

En sus libros sobre la obsesión de los estadunidenses por el trabajo, Benjamin Hunnicuttargumenta, substanciando los reclamos de Herbert Marcuse, que las largas jornadas de trabajo —que de acuerdo con Hunnicuttno han disminuido mucho desde la década de 1930— guardan una relación con nuestra enorme Necesidad-Amor por las mercancías, el «Nuevo Evangelio Económico del Consumo» (nuevo en la década de 1920). «El trabajo —escribe Hunnicutt— se asemeja a una religión secular que promete identidad personal, salvación, propósito, dirección, comunidad y una manera de hallar sentido en medio de la confusión de la vida para aquellos que creen simple y llanamente en el "trabajo duro".»[1]

Incluso en el caso de países maniacos por el trabajo como Estados Unidos y Japón, Hunnicuttse equivoca en el número de horas trabajadas, pues la gente hoy comienza a trabajar a una edad mayor y al final acumula varios años en el retiro, lo que antaño no permitían las esperanzas de vida.[2] Sin embargo, tiene razón en cuanto a la transformación del trabajo en un ídolo. Es un pecado idiosincrásicamente burgués, pues sólo la burguesía concibe el trabajo como vocación.

Pero es asimismo, en equilibrio y con moderación, una virtud burguesa. *Laborare est orare,* trabajar es orar, decían los monjes benedictinos de Monte Casino en el siglo XVI, exhibiendo en la frase misma una ruptura con el desprecio del mundo clásico por el trabajo manual. En los siglos XIV y XV en el mundo ortodoxo griego «pintar se volvió una modalidad sagrada y altamente respetada de satisfacer la exigencia de trabajo manual prescrita para todos los monjes».[3] Max Weber sostenía que los monjes tibetanos y chinos representan «el primer ser humano que vive racionalmente, que trabaja metódicamente y con medios racionales hacia una meta», esto es, una meta religiosa.[4]

Sea esto cierto o no, los teóricos sociales en la Europa del siglo XIII, en particular los eruditos frailes franciscanos y dominicos en las nuevas universidades urbanas, transfirieron la actitud a las ciudades. «Los ideales de la sociedad cristiana tal y como fueron formulados en los siglos anteriores —explica Lester K. Little— suponían un gran aprecio por el trabajo creativo, y por lo tanto el problema de la legitimidad de la actividad comercial en general, así como del lucro que le era inherente, recayó sobre todo en la cuestión de si podía considerarse trabajo creativo lo que hacía el comerciante.»[5] «El trabajo de Dios era, desde luego, creación —escribe sobre el asunto Jacques Le Goff—.

Así pues, cualquier profesión que no creara era mala o inferior.[6] Little y Le Goffexplican cómo el desarrollo del escolasticismo urbano en los siglos XII y XIII cambió esto, al menos desde un punto de vista cristiano. Por un periodo la Iglesia se convirtió, señala Le Goff, «en uno de los primeros benefactores de los comerciantes».[7] Por supuesto, desde un punto de vista aristocrático, nada cambió: hasta antes del auge de la burguesía, cualquier trabajo, manual o intelectual, que no fuera trabajo militar siguió siendo deshonroso.

Hoy trabajamos. En un mundo ideal, ¿sería necesario el trabajo capitalista? Opino que sí, a pesar de la extendida creencia entre la clase educada de que el trabajo bueno y el trabajo capitalista son incompatibles. Los seguidores de Jesús, como dije, harían la alfarería sencilla y de calidad que demandaría una economía de la moderación y pasarían mucho más tiempo con sus hijos. No perseguirían la ilusoria inmortalidad del trabajo. Sin embargo, como he insistido, la alfarería sencilla —y con ésta un mayor tiempo con los hijos, puesto que la elaborada porcelana Wedgwood requeriría más horas de trabajo— seguiría produciéndose con la máxima eficiencia en una economía de mercado, de libre comercio y propiedad privada, emprendedora y energética, como de hecho lo era la economía de la Baja Galilea de la época de Jesús.

Elegir el sistema de la libertad natural por encima de cualquier otra alternativa nos haría más ricos, no más pobres, en cosas sagradas. Fue en una economía competitiva y emprendedora que Josiah Wedgwood inventó tazas y teteras de paredes muy finas para los plebeyos, las mismas que había exportado con antelación a la zarina y su corte. A su vez, los plebeyos las usaron para inventar té de calidad para los ricos y la sagrada taza de té para los pobres.

Imagine que todo mundo fuera un cristiano activo, devoto, incluso santo y ascético. ¿Cuál sería entonces la economía ideal para albergar a tan inusual población?

Para imaginarlo puede acudirse a la historia económica real de las comunidades religiosas, desde los primeros cristianos en las ciudades del Imperio romano hasta los actuales *amish* de Kalona, Iowa. Esta información no está libre de influencias externas, considerando que las comunidades históricas flotaban en un océano de mercados. Sin embargo, vale la pena notar, por ejemplo, que los monjes y las monjas cistercienses medievales fueron los inversionistas de riesgo de la época, famosos por su administración de ranchos. Ellos celebraron los primeros contratos de grano a plazo en la Europa medieval.

Los calvinistas de Holanda, Suiza y la Gran Bretaña en el siglo XVII fueron talentosos hombres de negocios, tal como lo subrayó Max Weber hace un siglo. Los primeros anabaptistas se aislaron del mundo político, por ejemplo, al negarse a portar armas, y debido a ello fueron llevados regularmente a la hoguera. Sin embargo, no se aislaron del

mundo económico, al menos los anabaptistas que no cayeron en un comunismo presuntuoso. Los vétero creyentes rusos, sumamente ortodoxos y en otros respectos «conservadores», constituyeron el núcleo de una pequeña clase media comercial en esa tierra triste durante los siglos XVIII y XIX.[8]

Los cuáqueros ingleses, además de seguir la voluntad de Dios al resistir la guerra, abolir la esclavitud y abogar por la igualdad de todos los hombres y mujeres, hicieron fortunas que hoy siguen siendo memorables: Cadbury, los fabricantes ingleses de chocolate; Rowntree y Fry, lo mismo; Barclay, el banquero privado de Londres; Lloyd, lo mismo; y el Lloyd de la cafetería, luego el de los seguros marítimos y finalmente el de los seguros para cualquier cosa. En Estados Unidos, los *shaker* fueron talentosos durante un tiempo como diseñadores y fabricantes de muebles, y como inventores y vendedores de pinzas para ropa y la escoba estilo estadunidense, entre otras cosas, sin por ello dejar de ser cristianos. La Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días fue responsable del próspero desarrollo de la Gran Cuenca, sin necesidad de adoptar el socialismo. Por su parte, el *amish* moderno de Pennsylvania o Indiana tampoco se queda atrás en el arte de cerrar tratos, por ejemplo, por un caballo de tiro. Paul Tillich se equivocó cuando en 1933 afirmó que «el auténtico cristiano es socialista».

De hecho, Anthony Waterman ha mostrado que a principios del siglo XIX muchos anglicanos auténticos aprobaron el capitalismo, y no con base en fundamentos endebles. «A principios del siglo XIX, la teoría social anglo-escocesa que predominaba era» la economía política clásica plasmada en los escritos del reverendo Malthus, el arcediano Paley, el obispo Copleston, el arzobispo Sumner de Canterbury, el arzobispo Whately de Dublín y el profesor de Teología en Edimburgo, Thomas Chalmers. En cambio, el radicalismo filosófico de la escuela ateísta de Bentham era visto en esa época como un «rezago».[9]

Cabe preguntarse si estos ejemplos de lucro sagrado prueban al menos que el cristianismo encaja sin problemas en el capitalismo. No, no necesariamente, porque podría tratarse de un caso de «justicia con el Diablo».* En un mar de pecado, el cristiano bien puede vender escobas *shaker* a los infieles a cambio de un beneficio para la iglesia, tal como judíos y musulmanes tenían permitido cobrar intereses sobre préstamos otorgados a los cristianos, mas no entre ellos.

Uno podría pensar que si todos fuéramos *shaker* no existiría la compra-venta. «Nada de compra-venta» es la visión del socialismo utópico, o más exactamente del anarquismo que se supone sigue al fin de la propiedad privada y el ocaso del Estado. Es el anarquismo del príncipe Kropotkin, por ejemplo, que tanto me entusiasmó a los 14 años, en la biblioteca local Carnegie.

Este utopismo económico europeo de mediados y finales del siglo XIX fue pagado con intereses por los nietos en el siglo XX. Se parecía mucho a una versión secular del

cristianismo evangélico (o del judaísmo hasídico, curiosamente análogo) de los siglos XVIII y XIX en Europa y Estados Unidos. Dorothy Day (1897-1980), también fundadora del Movimiento del Trabajador Católico en Estados Unidos, dirigió una de las aproximadamente 30 «Casas de la Hospitalidad», así como el diario *The Catholic Worker* (1931 a la fecha), con el fin de «materializar en el individuo y en la sociedad las enseñanzas expresas e implícitas de Cristo». Robert Ellsberg escribe que «el valor de una aventura así no se aprecia correctamente en términos de ganancias y pérdidas. En sentido objetivo, *The Catholic Worker* ha aspirado a una especie de "locura sagrada". [...] Dorothy manifestaba una indiferencia deliberada hacia el sentido empresarial convencional».[10]

Sin embargo, lo cierto es que no parece haber razones para pensar que la compra-venta y el sentido empresarial debieran desaparecer en una comunidad cristiana perfecta. El sentido empresarial no se ha extinguido entre los *amish*. El mercado ha irrumpido una y otra vez en las comunidades utópicas «deliberadas». Piénsese, por ejemplo, en las colonias *amana* al este de Iowa en 1932 que, alguna vez, y a diferencia de sus vecinos capitalistas los *amish,* tomaban juntos incluso sus alimentos, o más recientemente en las comunas hippies de la década de 1960.[11]

Aun en comunidades rigurosamente aisladas habría intercambios en los hechos si no es que en términos monetarios. El hermano Jonathon sería el herrero, la hermana Helena la panadera. La autosuficiencia es una manera imprudente de vivir y sólo los misántropos —por ejemplo, el movimiento de los supervivientes en Idaho o Thoreau en Concord— se lo toman en serio (aunque Thoreau conseguía libros y clavos para su separativo ser en los alrededores del lago Walden, mendigando entre la gente de los pueblos).

Por lo demás, muy probablemente existirían asimismo las ventajas de la especialización y el intercambio: un libro o una herradura a cambio de un clavo o una hogaza de pan, aunque «sólo» sea con el fin de tener más tiempo para orar, escribir, pensar o viajar mucho en Concord. Si la comunidad es pequeña, definitivamente no se gana nada con mercados formales. Por ejemplo, con amor una familia funciona mejor que con prudencia; más que una subastadora, la madre es una planificadora central amorosa y justa. Una familia «amorosa» —el adjetivo es crucial— constituye un caso válido de planeación económica centralizada. Otro caso válido son las corporaciones, esas «islas de poder consciente en medio del océano [mercantil] de la cooperación inconsciente, como grumos de mantequilla que se coagulan en un cubo de suero de leche», como lo expresó un economista. A pesar de su infeliz historia, el asfixiante socialismo retiene su atractivo a partir de su analogía con una familia, una pequeña y acogedora, por ejemplo de 292 287 454 estadunidenses, o una corporación de 292 287 empleados. Como decían Tillich y Wegner: «El socialismo demanda una economía de solidaridad entre todos, y de alegría en el trabajo en vez de lucro». Pero cuando una

comunidad crece y se especializa, suele haber formas de organización que sean mejores que la solidaridad amorosa para alcanzar las cosas sagradas que deseamos.

En un arranque anticlerical, el economista Frank Knight confundió la moralidad cristiana de la caridad con una invitación a la propiedad común, el extremo de la solidaridad amorosa, y la atacó como algo inviable. (Se dice que la única vez que la Universidad de Chicago le ha rembolsado dinero a un estudiante fue a un jesuita que tomó el curso de Knight sobre «historia del pensamiento económico» y descubrió que ésta no era sino un ataque sostenido y no precisamente bien informado contra la Iglesia católica.) En 1945, Knight escribió un libro junto con T. W. Merriam titulado *The Economic Order and Religion,* donde se afirma de forma un tanto enigmática que el amor cristiano destruye «la base material y social de la vida», es «fantásticamente imposible», «incompatible con los requisitos de la vida diaria» y entraña un «ideal […] que no sólo se opone a la civilización y el progreso, sino que de hecho es imposible». Bajo el amor cristiano, «el *continuum* de la vida social es claramente imposible» y «una civilización superior difícilmente podría perdurar por mucho tiempo […] por no hablar del progreso».[12]

Por lo tanto, para Knigth y Merriam la vida social en un grupo extenso *con una propiedad en común* es imposible. Eso es lo que ambos piensan que entraña el amor cristiano.[13] Su fuente son siempre los evangelios, nunca los complejos acuerdos con la realidad económica de otros autores cristianos, por ejemplo san Pablo, santo Tomás de Aquino, Lutero o el artículo trigésimo octavo de los anglicanos: «Las riquezas y los bienes de los cristianos no son comunes en cuanto al derecho, título y posesión, como falsamente se jactan ciertos anabaptistas».

Sin embargo, así es: una vida social sin propiedad privada *es* imposible, al menos en grupos extensos. Así lo dijo el papa León XIII en 1891 en *Rerum Novarum*, retomado después por Pío XI en 1931, Juan XXIII en 1961 y 1963, Pablo VI en 1967 y 1971, y Juan Pablo II en 1981 y 1991.[14] Estos hombres no fueron liberales del siglo XIX; en especial, como explica Michael Novak, no en el riguroso sentido continental: los «antiguos liberales» del poema satírico de Jan Gresshof de la década de 1930.[15] Ellos celebraban la propiedad privada, usada en relación con el alma y la comunidad. En nada se parecían a los socialistas del Sermón de la Montaña atacados por Knigth y Merriam.

Por ejemplo, basado en su héroe santo Tomás, León XIII afirmó: «Las posesiones privadas son claramente compatibles con la naturaleza» (15).[16] «En la experiencia de todas las épocas […] la ley de la naturaleza ha consagrado la propiedad privada como lo que mejor se adapta a la naturaleza del hombre y a una convivencia pacífica y serena» (17). «El principio fundamental del socialismo, por el que todas las posesiones se convertirían en propiedad pública, ha de rechazarse por completo porque lesiona justo a aquellos que busca ayudar» (23). «El derecho de propiedad privada debe tenerse por

sagrado» (65). «Si se abolieran los incentivos a la ingenuidad y la habilidad de los individuos, la fuente misma de la riqueza se secaría necesariamente; además, la igualdad que concibió la imaginación socialista acabaría siendo en realidad miseria y mezquindad homogéneas, para todos sin excepción ni distinción» (22).

La novela cómica de Nick Hornby, *How to Be Good* (2001), muestra las dificultades del «a cada uno según su necesidad, sin reparar en los bienes ganados con esfuerzo». La generosidad que funciona bien en una familia funcionará mal en un grupo extenso de adultos que no se conocen. El marido de la narradora enloquece y comienza a regalar su dinero y el de su mujer, así como los superfluos juguetes de sus hijos. Él y su gurú planean escribir un libro:

> Lo llamaremos «Cómo ser bueno». Tratará sobre cómo deberíamos vivir todos la vida. Ya sabes, consejos. Por ejemplo, acoger al indigente y donar tu dinero, y qué hacer con cosas como la propiedad privada y, no lo sé, el Tercer Mundo, etcétera.
>
> [Enfadada, su mujer, una tenaz médico general dentro del Servicio Nacional de Salud, responde:] ¿O sea que el libro está dirigido a empleados de alto nivel del fmi?[17]

Es el Sermón de la Montaña, por el que mucha gente ha concluido que Jesús fue en efecto un socialista. «El evangelio del amor —escriben Knight y Merriam— que condena la individualidad como pecado […] destruiría todos los valores.»[18] Knight y Merriam están en lo correcto si se refieren a que sin un equilibrio con las otras virtudes, el amor es un pecado. Al parecer, Knight derivó su entendimiento del cristianismo de su experiencia infantil en una secta protestante limítrofe, los campbellitas (hoy transformados en la Iglesia de Cristo y los Discípulos de Cristo), y así asumió que la enseñanza de éstos era la enseñanza fundamental del cristianismo: «Ningún credo que no sea la Biblia. Ninguna ética que no sea el amor».

Pero amor sin prudencia, justicia, templanza y el resto de las virtudes, no es ortodoxia cristiana; por ejemplo, la ortodoxia de santo Tomás o de León XIII. Éste de hecho estudió a fondo al Aquinate y en 1889 lo elevó a dogma dentro de la iglesia. Por lo demás, en efecto, una ética de una sola virtud *no* sería ética en un mundo corrompido. Los economistas dirían que la ortodoxia real usa un argumento «de segundo orden», en contraste con el mejor argumento, a saber: «Y al que quiera litigar contigo para quitarte la túnica, déjale también el manto». Dado que somos imperfectos, los cristianos, y de hecho cualquier economista, dirían que necesitamos hacer concesiones y contratar abogados. De otro modo, todos se ganarán la vida robando las túnicas de los demás. El resultado: en primer lugar, una incapacidad para producir túnicas, y luego una caída generalizada —todos menos el jefe— en la pobreza.

El propio san Pablo lo expresó en la carta más antigua que se ha conservado (1 Tesalonienses 3, 8-11): «Ni de balde comimos el pan de nadie, sino que con afán y con fatiga trabajamos día y noche para no ser gravosos a ninguno de vosotros […] porque

queríamos daros un ejemplo que imitar [...] os advertíamos que el que no quiere trabajar no coma. Porque hemos oído que algunos viven entre vosotros desordenadamente, sin hacer nada». O para ponerlo en términos más positivos, como lo hace Michael Novak: «Es necesario pensar con detenimiento de qué modo contribuye el trabajo —en un mundo de pecado— para alcanzar la liberación de las gentes y las personas».[19] «En el derecho a la propiedad —escribió el bienaventurado papa Juan XXIII en 1961—, el ejercicio de la libertad encuentra tanto una salvaguardia como un estímulo.»[20] Fran Knight no lo pudo haber dicho mejor.

A partir de 1508, Erasmo abría todas las ediciones de sus *Adagios* con el siguiente: «Entre amigos todas las cosas son comunes», y apuntaba que «si esto estuviera grabado en la mente de los hombres como frecuente es en boca de todos, muchos de los males que aquejan nuestra vida desaparecerían al instante [...] ¿Qué otro principio transmitieron jamás los filósofos paganos que [...] se acercara tanto al pensamiento de Cristo?» como el socialismo de los bienes propuesto por Platón en la *República*.[21] Esto es lo ideal. Sin embargo, Erasmo da cuenta con pesar de «lo mucho que a los cristianos molesta la propiedad común en Platón, al grado de lanzarle piedras». Varios de sus 4 150 proverbios reunidos a partir de fuentes clásicas y cristianas aconsejan prestar atención a la prudencia y al trabajo, si bien no con la insistencia de los proverbios que quizá compiló en su neerlandés nativo. No somos amigos, sino extraños, e incluso en la Sociedad de Amigos, la propiedad nunca fue un bien común. En realidad, Knight y Merrian no ponen en entredicho la ortodoxia cristiana ni la ética cristiana. Las están subestimando por error.

La caridad no es socialismo. La generosidad no es ningún sistema. Pertenece a una persona, luego a dos, luego a un grupo pequeño. Dios dispone estos encuentros, diría un cristiano. Pero también los seres humanos los desean: una economía del don, donde la gracia está por encima de los intereses materiales. La heroína y narradora de la novela de Hornby comprende la posición ortodoxa. En primer lugar, uno le debe amor a la familia. La propiedad, junto con la virtud de la justicia, protege a nuestra querida familia. El que no quiere trabajar, no coma. Al depender de la templanza y la prudencia, el trabajo es aconsejable para crear y adquirir la propiedad. Como lo es también una administración prudente del trabajo, incluso si las flores en el campo no se esfuerzan. La heroína comprende que para las sociedades numerosas de seres humanos reales, si no es que también para las flores y las familias, la receta indicada es la virtud burguesa. Cierto, no puede desprenderse del todo de la idea de que «tal vez el deseo de noches amenas al lado de gente que conozco y amo sea en esencia burgués, reprensible, incluso depravado».[22] He aquí la agonía del liberal de izquierda.

[1] Hunnicutt, *Kellogg's Six-Hour Day*, 1996, p. 12

[2] Fogel, *Escapar del hambre,* 2009, pp. 102-103 (edición original 2004).

[3] McNeill, *Venice,* 1974, p. 100.

[4] Weber, *General Economic History,* 1923, p. 365.

[5] Little, *Religious Poverty*, 1978, p. 178, citando a Le Goff, «Licit and Illicit Trades in the Medieval West», 1963 (trad. 1980).

[6] Le Goff, «Licit and Illicit Trades», 1963, p. 61.

[7] *Ibid.*, p. 70.

[8] Gerschenkron, *Europe in the Russian Mirror,* 1970, en especial caps. 1 y 2.

[9] Waterman, *Revolution, Economics, and Religion,* 1991, p. 14.

[*] La alusión pertenece a Shakespeare, *Enrique IV,* 1.1.2. [T.]

[10] Ellsberg, introducción a Day, *Selected Writings,* 1983, p. xvi.

[11] Sobre los *amish* véase Cosgel, «Religious Culture», 1993. Sobre los *shaker* véase, por ejemplo, Murray y Cosgel, «Between God and Market», 1999.

[12] Knight y Merrian, *Economic Order and Religion,* 1945, pp. 29, 30, 31, 46.

[13] Véase por ejemplo *ibid.*, p. 48.

[14] Véase Pío XI, *Quadragesimo Anno;* Juan XXIII, *Mater er Magistra* y *Pacem in Terris;* Pablo VI, *Populorum Progressio* y *Octagesima Adveniens,* y Juan Pablo II, *Laborem Exercens* y *Centesimus Annus.* Me baso en Michael Novak, *Catholic Social Thought,* 1984, caps. 6-8.

[15] Novak, *Catholic Social Thought*, 1984.

[16] Leo XIII, *Rerum Novarum,* 1891. La numeración corresponde a los parágrafos. Véase santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae,* aproximadamente 1270, IIa, IIae, q. 66, citado y discutido en Fleischacker, *A Short History,* 2004, p. 35 y n. 40.

[17] Hornby, *How to Be Good,* 2001, p. 210.

[18] Knight y Merriam, *Economic Order and Religion,* 1945, p. 50.

[19] Novak, *Catholic Social Thought,* 1984, p. xvi.

[20] Tomado de la encíclica *Mater et Magistra,* 1961, citada en Novak, *Catholic Social Thought,* 1984, p. xxii.

[21] Erasmo, *Adages,* 1500-1533, 1.1.1, p. 29 en la edición de Barker.

[22] Hornby, *How to Be Good,* 2001, p. 218.

45. Esclavitud asalariada

Del lado de la producción, el sistema capitalista ofrece un espacio donde gente ordinaria puede poner en práctica sus habilidades de manera inofensiva. De hecho, de manera provechosa. El comercio puede ser, como lo expresaron Max Weber y Michael Novak, un «llamado», un *Beruf,* una «vocación». «Una carrera comercial —escribe Novak— no sólo es una vocación moralmente seria, sino además moralmente buena. Quienes la tienen por vocación tienen razones para enorgullecerse y alegrarse de ella.»[1] Aunque desde luego eso no es lo que piensa la clase educada. Todo lo contrario: «Si hiciste dinero tú mismo […] tal vez empezando de cero, tendrás la sutil impresión […] de que tu carrera es repugnante, vulgar y moralmente sospechosa».[2]

En 1979 inicié un curso sobre historia comercial en la Escuela de Negocios de la Universidad de Chicago. Comencé con Mesopotamia y le pedí a los alumnos que leyeran cartas comerciales del siglo II a.C. reunidas en el Oriental Institute. Quería que supieran que se estaban embarcando en una antigua y venerable profesión, no, como asume la clase educada, en una sucia aberración moderna. Como dice Novak, pensar el comercio como vocación —aquí ambos tenemos en mente a Dios— «ayudaría a vincular con mayor profundidad [a las nuevas generaciones de hombres de negocios] con tradiciones que se pierden en el tiempo».[3]

Fabricar y vender acero o hamburguesas no es la actividad más prestigiosa entre los intelectuales. Escribir largo libros lo es. O lo es entre los artistas hacer instalaciones o películas. Sin embargo, administrar con energía e inteligencia un puesto de fruta es participar del júbilo de la creatividad.[4] No se ría. Al hacerlo, mi confundido miembro de la clase educada occidental, usted exhibe un desagradable esnobismo. Y exhibe, por añadidura, una ignorancia poco democrática sobre el funcionamiento del planeta. Allá usted. Maimónides no dejó ninguna duda de que la pretensión de la clase educada es errónea. «Quien decide estudiar la Torá y no trabajar sino vivir de la caridad, profana el nombre de Dios, provoca desprecio por la Torá, extingue la luz de la religión, atrae el mal para sí y se priva de la vida en el más allá.»[5]

El psicólogo Mihaly Csikszentmihalyi llama «flujo» al sentimiento de creatividad, esos «destellos de vida intensa», «cuando las habilidades de una persona participan plenamente con el fin de superar un desafío relativamente sencillo». «Es la presencia plena de flujo, no de felicidad, lo que permite la excelencia en la vida.»[6] Por «felicidad»

Csikszentmihalyi se refiere aquí a mero consumo, «felicidad» según el más burdo utilitarismo o epicureísmo, no el ejercicio aristotélico de los poderes vitales. Como señala Martha Nussbaum: «Para la mayoría de los griegos, *eudaimonía* es algo esencialmente activo, en relación con lo cual los comportamientos dignos de elogio no son sólo medios, sino partes constitutivas».[7]

Incluso la administración de posesiones que nos procura el trabajo de los demás nos da una oportunidad para fluir: por ejemplo, el arreglo ingenioso que un ama de casa crea con sus muebles o la pasión absorbente del coleccionista por sus bienes, sin un interés lucrativo. El arte de la conservación es aristocrático, como puede apreciarse en nuestros Bernard Berensons y Kenneth Clarks (en su juventud, Clark estudió con Berenson y terminó su vida como barón), pero el capitalismo permite que la burguesía participe. Y al menos Berenson fue un comerciante entregado, astuto y, según algunos, inescrupuloso, como lo fueron muchos aristócratas.

Empero, si algo nos brinda la oportunidad de una vida fluida es el trabajo. Csikszentmihalyi nos cuenta sobre Joe, quien trabajó en medio de la cacofonía de una fábrica de ferrocarriles:

> [Joe] se había entrenado para entender y reparar todas las piezas en la fábrica. Disfrutaba hacerse cargo de la maquinaria descompuesta, descubrir cuál era el problema y dejarla lista de nuevo. […] Los 100 o más soldadores que trabajaban en la misma planta respetaban a Joe, aun cuando no acababan de entenderlo. […] Muchos aseguraban que sin Joe, la fábrica bien podría cerrar. […] Conozco a varios ejecutivos de grandes corporaciones […] y a docenas de premios Nobel, personas eminentes que han triunfado en la vida de muchas maneras, pero a nadie mejor que Joe.[8]

En otras palabras, no es únicamente a través de la acumulación de bienes que el sistema de mercado tiene éxito. Es a través del trabajo mismo. Históricamente, como señalé, el respeto por el trabajo ha sido más bien inusual. De hecho, antes del crecimiento acelerado del comercio en las sociedades burguesas, solía despreciarse el trabajo que no fuera rezar y combatir. Fue el extraño filósofo estoico quien vio el trabajo físico como cualquier cosa menos algo deshonroso. Esta añeja actitud opuesta al trabajo pudo haber sido lo que impidió que la civilización clásica mediterránea o la sociedad china medieval se industrializaran. En 1910, los afrikáner carecían de toda experiencia laboral y no tenían ningún respeto por el trabajo, factor que determinó sus políticas hacia los industriosos labriegos xhosa y los inmigrantes judíos. Hoy en día sigue siendo un problema de muchas sociedades pobres. Mujeres y esclavos trabajan; los verdaderos hombres fuman.

Por ejemplo, en el siglo XVII los ingleses no habían concebido una dignidad más allá de lo que los sociólogos llaman «atribución», es decir, el rango. Como consecuencia, la ciencia de la época usaba el estatus caballeresco como criterio de credibilidad. William Petty (1623-1687), uno de los fundadores de la Royal Society, afirmó que un caballero

era alguien con «tal patrimonio, real y personal, que puede subsistir sin la práctica de ningún empleo mercenario».[9] Sólo un caballero podía tener honor, lo que gradualmente pasó a significar «honestidad».

Un caballero era precisamente alguien sin una ocupación. La expresión francesa de la época fue *l'honnête homme*, el hombre «honorable», es decir, aquel que no trabaja. A principios del siglo XX, la ironía en torno a esta convención consistió en llamar vago al «caballero del camino», tal como antes el salteador de caminos recibió el nombre de «caballero de la carretera». Un hombre así está siempre dispuesto a pelear, mas no a que se le vea *trabajar* incluso en ello. Por ejemplo, nos parece muy divertido que el príncipe Hal se vaya de juerga día y noche con Falstaffa lo largo de la primera y segunda partes de *Enrique IV.* Buscamos virtud en esta construcción romántica del ocio con base en el argumento circular de que el holgazán es una especie de caballero y por lo tanto debe ser virtuoso. De acuerdo con el Príncipe Hal —con el aval protoburgués de Shakespeare—, los príncipes necesitan este don de gentes.

Hasta el siglo XIX, con cierta resonancia incluso en nuestra época, la frase «caballero de los negocios» fue considerada un absurdo, llana contradicción. En 1871, el economista David Ricardo escribió que perdonar a los agricultores la renta que deben a sus amos «sólo permitiría que algunos agricultores vivieran como caballeros».[10] Temía que tener un ingreso sin trabajar corrompería a los activos hombres de negocios: los «caballeros» no son trabajadores. Dickens pensaba del mismo modo. Retrató como parásitos a los caballeros que no tenían ninguna ocupación.[11] Sin embargo, sus héroes, todos ellos criptocaballeros, triunfan no gracias al trabajo, sino a la herencia. Dickens padecía una nostalgia conservadora por una época más sencilla, cuando los ricos eran caritativos, los pobres inmaculados y el ingreso descendía a los caballeros como fina llovizna.

La acumulación de bienes, incluso si se deriva de ese detestable aguijón que produce culpa y que llamamos «lucro», ha tenido el efecto directo de dar a miles de millones de personas ordinarias la oportunidad de aspirar a algo más que la simple subsistencia. Empero, el punto aquí es que al otro lado de la subsistencia, por decirlo de algún modo, el mercado le ha proporcionado a miles de millones de personas un significado para su vida, la oportunidad para tener esperanza y fe, justamente a través de su participación en la creación de cosas para el mercado. Podría decirse, si se siente inclinado a hablar con franqueza de los prejuicios antiburgueses y antieconómicos desde 1848, que sólo un esnob antidemocrático puede negarle dignidad a cualquier cosa que no sea lo que hacen los sacerdotes y los aristócratas. Como lo expresó Knight: «Somos empujados a buscar fines en el propio proceso económico, y a analizar a fondo las posibilidades de participación en la actividad económica como una esfera de expresión personal y realización creativa».[12]

El trabajo en el capitalismo no siempre es enajenante. Tzvetan Todorov cita al protagonista de *Todo fluye*, la novela póstuma de Vasily Grossman (1905-1964), quien, según el propio Todorov, fue el único escritor estalinista exitoso que se convirtió por completo al anticomunismo («El esclavo en él murió y un hombre libre nació»):

> Solía pensar la libertad como libertad de expresión, libertad de prensa, libertad de conciencia. He aquí lo que esto significa: debes tener el derecho a sembrar lo que desees, a fabricar zapatos o abrigos, a hornear pan con la harina que obtuviste de moler el grano que sembraste, y venderlo o no venderlo según tu designio; para el operador de un torno, el acerero o el artista tiene que ver con la capacidad para vivir conforme a los propios designios y trabajar como tú quieres y no como te lo ordenan.[13]

Si usted tiene la certeza de que esto es un error, que bajo el capitalismo los trabajadores son esclavos, tal como, insisto, lo son bajo el socialismo —«Bajo el capitalismo, el hombre explota al hombre; bajo el socialismo sucede lo contrario»—, deténgase a pensar de dónde tomó la idea. Si fue de su experiencia real en su empleo cotidiano, o incluso a partir de un empleo veraniego como obrero o en el sector de servicios, o durante unos cuantos meses como periodista ganando una miseria en trabajos que pagan salario mínimo, al menos posee un espíritu científico. Usted, yo y Barbara Ehrenreich podemos sentarnos y revisar juntos el saldo que arrojan las pruebas. Pero si acaso tomó la idea íntegra de Marx o de las incontables figuras influidas por Marx, le pido que considere que Marx, como muchos de nosotros sacerdotes aristocráticos, nunca trabajó en otra cosa que no fuera la filosofía y el periodismo, jamás cogió una pala a cambio de un salario ni mucho menos puso un pie en una fábrica o granja. Marx —Engels era diferente— nunca se hubiera tomado la molestia de observar el trabajo manual, mucho menos intentarlo él mismo. Prefería maquinar inflamadas teorías en la Sala de Lectura del Museo Británico.

En *Working,* Studs Terkel afirma que el trabajo «no es sólo una búsqueda en pos del pan de cada día, sino asimismo del sentido de cada día, de asombro en vez de letargo; en suma, de un estilo de vida en vez de una forma de agonía de lunes a viernes».[14] Mientras editaba un seguimiento a Terkel, Marisa Bowe cayó en la cuenta de que «entre las personas que entrevistamos» —y al parecer la muestra cubre trabajadores estadunidenses seleccionados de forma bastante aleatoria— «muy pocas odian su trabajo, e incluso entre aquellos que lo odian, casi ninguno dijo que “no trabajar” fuera su meta última».[15]

> No necesitas ver lo que una persona hace
> Para saber que es su vocación,
>
> Basta mirarla a los ojos:
> El cocinero que bate una salsa, el cirujano

> Que hace una incisión primaria,
> El empleado que llena un formulario de embarque
>
> Manifiestan la misma expresión de embeleso,
> Olvidándose de sí mismos en una función.[16]

Trabajar es fluir. Entrevistado en la Radio Pública Nacional el 29 de agosto de 2002, un trabajador del servicio de alcantarillas bromeaba que al principio veía su trabajo como una forma de darse crédito, junto con las jóvenes *hippies,* como un «ambientalista». Pero si eso es lo que es. Con el tiempo, simplemente acabó amando su trabajo mientras reptaba por la red de alcantarillado. Cierto, gana apenas unos 60 000 dólares al año por semejante faena, y 150 000 dólares ganan los trabajadores que excavan túneles bajo tierra para el abasto de agua en Nueva York. Empero, esta vocación laboral es hoy en día posible gracias a la maquinaria acumulativa del capitalismo.

En la novela de Úrsula Le Guin *Los desposeídos*, un viajero del (ideal, amigable) planeta comunista se sorprende ante la prosperidad de la «tenaz y respetuosa población» en el (ideal, pero no tan amigable) planeta capitalista:

> Estaba desconcertado. Había dado por hecho que si eliminabas el impulso natural del ser humano a trabajar —su iniciativa, su energía creadora— y lo sustituías con motivaciones externas […] se convertiría en un trabajador perezoso y negligente. Sin embargo, no eran trabajadores negligentes quienes mantenían esos hermosos ranchos o producían esos magníficos autos y esos confortables trenes. Era claro pues que la atracción del *lucro* […] sustituía el impulso natural de un modo mucho más eficaz de lo que lo habían hecho creer.[17]

Empero, Le Guin pasa por alto que el mejor argumento del capitalismo no es que el lucro sustituya al instinto de trabajo. Antes bien, el lucro y el capitalismo que depende del lucro lo nutren. Marx, Thorstein Veblen, Karl Polanyi y demás pensadores se equivocaron al respecto. Los trabajadores buenos y bien remunerados no están alienados ni son negligentes. Observe la forma como un equipo de basureros manipula con rapidez y precisión los cestos públicos desde un camión a través de las calles de Chicago: ponen los cestos vacíos de plástico de nuevo en su lugar, los acomodan en los soportes de hierro fundido y viajan con facilidad al borde de la tolva, impetuosos, fornidos, escandalosos. No soy condescendiente. Yo misma trabajé alguna vez en camiones de basura y conozco la sensación.

La película de Chaplin *Tiempos modernos* (1936) o las primeras escenas en la novela de Sillitoe sobre un joven enojado *La soledad del corredor de fondo* (1959; película 1962), indican que el trabajo en las fábricas es en general monótono. De acuerdo. Nunca he trabajado en una fábrica. Pero la monotonía es también común en las sociedades preindustriales. Sembrar arroz nunca ha sido divertido. La imbecilidad de la vida rural no siempre es mejor para el alma que la imbecilidad de la vida urbana. Yo misma fui

trabajadora agrícola. Es irónico que sólo a partir del Romanticismo y el despegue de ciudades prósperas y saludables —Londres dejó de matar más personas que las que criaba hasta finales del siglo XVIII—, los europeos empezaron a mirar con cariño sus raíces aldeanas.

Por siglos, en todos los países del mundo, los pobres se han desplazado de la aldea a la ciudad con libertad si no es que júbilo, aun cuando las ciudades mataban a mucha gente. Piénsese en los cientos de millones de labriegos chinos que a partir de la década de 1990 se desplazaron a las ciudades al este del país, la migración más grande en su tipo de la historia. En 2004, vivir en los dormitorios de una fábrica en la ciudad de Changshu, al norte de Shangai, trabajar 77 horas a la semana durante 11 meses al año haciendo cánulas intravenosas para hospitales occidentales, y llevar a casa 500 dólares netos (de hacer las cosas con mucho cuidado), parecía una mejor opción para la joven de 19 años Bai Lin que quedarse en su aldea natal Dos Dragones.[18]

Si en su condición de acomodado residente de una ciudad occidental que labora en una oficina, usted piensa que el trabajo al aire libre debe ser mucho mejor que estar enjaulado, es muy probable que nunca haya trabajado más de un día o dos al aire libre, que nunca haya segado los campos de Wiltshire o construido caminos en Massachusetts, por no hablar de sembrar arroz en Dos Dragones. Hay una razón por la que, de poder elegir, casi todos prefieren trabajar bajo techo, en oficinas con calefacción y aire acondicionado y en ciudades ajetreadas.

Como ninguna otra, las sociedades comerciales ofrecen oportunidades de trabajo donde uno puede fluir con plenitud; lo que no describiría las jornadas de 11 horas de Bai Lin cortando películas de plástico, pero sí el trabajo de su hermano mayor Bai Li Peng como capataz en una fábrica cerca de Hong Kong. Románticos tardíos como Morris y Ruskin admiraban enormemente al talentoso artesano de antaño. Pero los maestros escultores y albañiles representaban una diminuta fracción de la fuerza de trabajo medieval, y no fueron admirados en su propio tiempo. Nadie que debía trabajar con sus manos, incluyendo a pintores o escultores, fue admirado. En su mayoría, los trabajadores medievales fueron más próximos a nuestra visión satirizada del labriego servil que a la visión prerrafaelita del santo patrón del trabajo, admitiendo que ambas son ficciones.

Imagine las profesiones intelectuales de este modo; por ejemplo, ser profesor universitario. Hoy existe más o menos un millón en Estados Unidos, aproximadamente uno de cada 150 trabajadores. Eso significa que en la actualidad hay más gente empleada en la educación superior que el total acumulado en todos los siglos en cualquier parte antes de, digamos, 1945. Los tátara tátara abuelos del profesor universitario promedio trabajaron con las manos, a menudo en trabajos que ofrecían menos oportunidades para fluir. Mis propios ancestros, como los de todo mundo, puesto que eso era lo que una economía premoderna podía ofrecer, fueron sucios agricultores, leñadores y amas de

casa; aunque la madre de mi madre se sentía orgullosa de ser un ama de casa en una época de trabajos caseros (conservas, costura y muchos más) como los que Cheryl Mendelson celebra en *Home Comforts: The Art and Science of Keeping House* (1999). Por lo demás, sospecho que algunos de mis ancestros y algunos de los suyos empuñaron una espada o un huso animosamente por la gracia de Dios.

Pero en una sociedad de mercado los trabajos no intelectuales ofrecen asimismo amplias posibilidades. El ocasional, aunque en modo alguno inaudito, chofer de autobús en Chicago que trabaja gustoso dando la bienvenida a sus pasajeros, cubriendo con conciencia cada parada justo a tiempo, recorriendo con brío las calles nevadas del sur de la ciudad, lleva una vida fluida gracias a su trabajo. El vendedor de libros de texto que amplía sus horizontes (como él mismo diría) y se aventura a nuevos edificios académicos para enfrentar a nuevos cascarrabias en los departamentos de inglés o contabilidad, armado tan sólo con su abierta y cálida personalidad, y un monumental catálogo de libros Macmillan que conoce de memoria, está probando los límites de su capacidad.

Por supuesto, cualquiera puede negarse a vivir con fluidez, incluso en una sociedad rica occidental. Los tranviarios de Rotterdam son famosos por partir justo cuando el estudiante universitario se acerca corriendo a la puerta. Además, cuando un automovilista descuidado obstruye la vía aceleran para embestir con más fuerza. Es claro que les complace tomar represalias contra la clase media. Cabe preguntarse si no harían un mejor trabajo uniéndose a ella y convirtiendo sus tranvías en pequeños espacios de virtudes burguesas.

Muchos profesores universitarios tratan como algo rutinario sus fascinantes empleos y se vuelven, como decía Adam Smith a propósito de los efectos del trabajo repetitivo, «todo lo estúpido e ignorante que puede ser una criatura humana». Mientras caminan con parsimonia entre sus pocas horas de clase a la semana, se lamentan por el espantoso estrés en su vida y forman sindicatos fantaseando con un estatus proletario. Cierto, la administración universitaria alienta la fantasía, al asumir ella misma la función de un jefe corporativo, conspirar contra el sentido común y llenar sus suites ejecutivas de asistentes, asesores y vice-esto y aquello ocupados en sí mismos. Como sea, este tipo de académicos se está negando a fluir. Emmanuel Kant daba clases todas las mañanas toda la mañana, incluyendo los sábados, fácilmente dos veces las horas que en promedio pasa frente a grupo un profesor universitario moderno, y jamás se quejó. Siendo el hijo de un talabartero conocía la dureza del trabajo físico. Empero, en su tiempo libre se las arregló para escribir —a paso lento, sin duda, para los frenéticos estándares de la vida académica moderna— unos cuantos libros que revolucionaron la filosofía occidental.

«Cuando un trabajo posee metas claras —escribe Csikszentmihalyi—, retroalimentación inequívoca, cierto sentido de control, desafíos a la altura de las habilidades del trabajador y algunas distracciones, los sentimientos que produce no son

tan distintos de los que se experimentan en un deporte o en un espectáculo artístico.»[19] O al conducir con temeridad o en una pelea callejera: los eventos asociados con el acto de fluir no son todos buenos.

La paga importa. Conocer gente dispuesta a pagar por nuestros productos, a entregar el dinero que ganaron con el sudor de su frente, es una emoción que sólo puede proporcionar una sociedad de mercado. Recuerde su primer cheque y el sentimiento de adultez, de independencia, que le produjo. Recuerde la última vez que vendió por un precio de profesional algo que creó. En su obra de teatro y novela corta *Trapos sucios,* David Lodge imagina una conversación entre dos viejos amigos en una casa de campo en Sussex: un guionista de televisión que en unas horas tomará un vuelo de Gatwick a Hollywood y una jubilada de gran solvencia económica que se dedica a la alfarería:

> Sam tomó un jarrón. «¡Qué bonito! ¿Tú lo hiciste?»
> «Sí.»
> «Muy bonito… ¿Está a la venta?»
> «No para ti, Sam. Si te gusta, te lo regalo.»
> «De ningún modo. ¿100 dólares es un precio justo?»
> «Es demasiado.»
> «Te daré 75.» Sacó su chequera.
> «Eres muy generoso. No lo puedo creer, *estoy* vendiendo esta curiosa pieza ahora mismo. Es muy satisfactorio».[20]

Es satisfactorio en especial para una mujer casada, acostumbrada a ayudar a cambio de nada, y cuya independencia en una sociedad comercial depende de un salario. Como cantaba Peggy Seeger:

> De verdad me gustaría poder ser una dama.
> Podría hacer todas las cosas adorables que se supone hace una dama.
> Y ni siquiera me importaría que me pagasen,
> Y podría ser una persona también…
>
> Pero hoy que los tiempos son difíciles y mi Jimmy fue despedido.
> Fui al Vicker's y se alegraron de tenerme de vuelta.
> Soy una ciudadana de tercera clase, así lo indica mi salario,
> Pero soy una ingeniera de primera clase.[21]

En una sociedad capitalista, el trabajo puede satisfacer el ideal griego de felicidad, reiterado a los niños en las escuelas privadas inglesas del siglo XIX como «el ejercicio de poderes vitales en el marco de una vida de excelencia que les brinda oportunidades». Se puede ser una excelente madre al guiar a Connor y Lily a una vida adulta plena, un excelente carpintero al fabricar una escalera de caracol con largueros con cotanas, un excelente oficinista al llenar una intricada hoja de embarque o un excelente técnico al reparar maquinaria para construir ferrocarriles.[22] Se puede al menos en una sociedad

capitalista moderna.

[1] Novak, *Business as a Calling*, 1996, p. 13.

[2] *Ibid.*, p. 5.

[3] *Ibid.*, p. 37.

[4] Véase, por ejemplo, James Norwood Corbett, pp. 250-254, en Bowe, Bowe y Streeter, *Gig,* 2000.

[5] Maimónides, *Mishnah Torah*, aprox. 1200, citado en Sacks, *Dignity of Difference*, 2000, p. 95.

[6] Csikszentmihalyi, *Finding Flow*, 1997, pp. 31, 30, 32.

[7] Nussbaum, *Fragilidad del bien,* 1995, p. 33, nota. *Eudaimonía* se traduce como «felicidad», pero significa literalmente «la propiedad de tener un buen espíritu guardián».

[8] Csikszentmihalyi, *Finding Flow,* pp. 2-3.

[9] Shapin, *History of Truth,* 1994, p. 50.

[10] Ricardo, *Principles of Political Economy,* 1817, p. 98.

[11] Frye, «Dickens», 1968, p. 230.

[12] Knight, «Ethics of Competition», 1923, p. 51.

[13] Todorov, *Hope and Memory,* 2000, pp. 69-70, p. 48.

[14] Terkel, *Working*.

[15] Bowe, Bowe y Streete, *Gig,* 2000, p. xiii.

[16] W. H. Auden, «Horae Canonicae», 1949-1954, sección 3, hora sexta, 1, p. 477. Sin embargo, cuando no estaba escribiendo poesía, Auden defendía la postura convencional de izquierda respecto a la alienación.

[17] Le Guin, *Dispossessed,* 1974, p. 66. Cursivas en el original.

[18] Lev, «The Great Migration to China», 2004, 27 de diciembre.

[19] Csikszentmihalyi, *Finding Flow,* p. 38. Compárese con Knight, «Ethics of Competition», 1923, p. 54: i.

[20] Lodge, *Home Truths,* 1999, pp. 26-27.

[21] Seeger, «I'm gonna be an Engineer» (1971) © 1976, 1979 por Stormking Music, Inc. Todos los derechos reservados.

[22] Schuttner, *Basic Stairbuilding,* 1998, p. 67 ss.

46. Los ricos

> Strahan recordó a Johnson una observación que le había hecho a él en su día: «Pocas cosas hay en las que un hombre pueda emplearse con más inocencia que en amasar dinero». «Cuando más se piensa —apostilló Strahan—, más ajustado a la realidad parece».
>
> JAMES BOSWELL, *Vida de Samuel Johnson,* 1778

> Hay genios lo mismo en el comercio que en la guerra […] La Naturaleza misma parece autorizar el comercio apenas tienes enfrente a un comerciante natural, el cual se asemeja no tanto a un agente privado como a su factor y Ministro de Comercio. Su probidad natural se combina con su perspicaz visión del entramado social, elevándolo por encima de cualquier ardid […] El hábito de su mente remite a estándares de equidad natural y beneficio público, e inspira respeto y el deseo de tratar con él, tanto por el apacible espíritu de honor que le acompaña como por el pasatiempo intelectual que produce el espectáculo de tanta habilidad.
>
> EMERSON, 1844

Desde luego, los más ricos siempre nos acompañan. En la fábrica de ferrocarriles, Joe el Feliz tenía un jefe que se hizo rico «a sus costillas», como reza el dicho. Cualquier discusión sobre la ética del mercado tiende a devenir rápidamente en una discusión sobre ganadores y perdedores, estos últimos identificados con los trabajadores. Es parte del juego de suma cero que en la imaginación de quienes no son economistas explica el funcionamiento de la economía.

Le advierto, sin embargo, que la metáfora del lucro y los ingresos patronales «a costillas del» trabajador es sólo eso, una metáfora, más o menos acertada y cuya validez debe demostrarse. No es la cruda realidad, como suponen muchos no economistas. Hablar de los ricos como parásitos que se aprovechan de los verdaderos trabajadores, es depender de una dicotomía entre capital y trabajo concebida antes de 1848, cuando los trabajadores eran terriblemente pobres, cuando el capital humano era escaso, cuando los monopolios locales tenían el control, cuando la tierra representaba una inversión importante, antes de que el capitalismo se desarrollara. La teoría laboral del valor, me permito informar desde la economía, es simplemente errónea, como concordará casi cualquiera que haya estudiado el tema.[1]

¿Pero *qué hay* de esos malditos capitalistas y sus grotescamente elevados ingresos? ¿Creo yo en los buenos capitalistas? Mi respuesta se asemeja a la vieja broma: «¿Creo en el bautismo infantil? ¡Caramba, lo he *visto*!» ¿Creo en los buenos capitalistas? ¡Caramba,

los he *visto*! Por ejemplo, Lionel Rothschild, Andrew Carnegie, J. P. Morgan y John D. Rockefeller. Por cierto, el primero, el tercero y el cuarto fueron fieles devotos de una religión abrahámica: respectivamente un judío, un episcopalista y un bautista. Y Carnegie creció entre gente así.

Desde los periodistas amarillistas de principios del siglo XX o, dentro de otra tradición también rica, los antisemitas de entonces y después, hemos venido escuchando que estos hombres fueron simplemente terribles. Vamos, ¿de qué otra manera se hicieron tan ricos? Si tiende a pensar así, le digo gentilmente que quizá le hayan vendido la teoría de que la única forma de hacerse rico es robando. Suma cero: su ganancia es mi pérdida. Una vez más Tillich y Wegener: cada persona en una sociedad capitalista «es el enemigo del otro, pues su ventaja está condicionada por la desventaja o la ruina del otro». O Comte-Sponville: «No sólo la miseria del Tercer Mundo no perjudica a la riqueza de Occidente, sino que ésta es sólo posible, directa o indirectamente, a condición de que la primera exista, a la que explota o arrastra».

En el cuarto de juegos esto es cierto. A falta de un subsidio de su Madre, Jip se hace de más juguetes ejerciendo violencia sobre Janneke. Pero la teoría es errónea en el caso de una economía de mercado, donde alimentos, juguetes y demás bienes y servicios se producen todos los días, y no simplemente se redistribuyen a partir de la reserva que Dios nos concedió. Y es más errónea todavía entre más rápido crece la capacidad de una economía para producir bienes. Las economías de libre mercado son economías de suma positiva.

Las economías crecen lentamente —o no crecen nada— cuando robar y gravar, en lugar de trabajar y vender, se convierten en vías sencillas de enriquecimiento. Robar y cobrar impuestos son prácticas que desalientan la producción, con un resultado incluso peor que una suma cero. Históricamente, estas opciones de intercambio de suma negativa han sido la norma, lo que explica que el crecimiento económico sostenido sea un acontecimiento único. De acuerdo con Tácito, los antiguos germanos consideraban que era «insulso y exánime acumular lentamente con el sudor de su frente lo que puede conseguirse en un instante derramando un poco de sangre».[2] El trabajo manual nunca gozó de prestigio en las sociedades dominadas por aristócratas que blandían ya sea la espada o la pluma. A través de la Ruta de la Heroína, desde Afganistán hasta las calles de Londres pasando por Turquía, el dinero fácil, el que se consigue en un instante derramando un poco de sangre, corrompe a la juventud. ¿Para qué terminar el bachillerato, para qué adquirir experiencia en una construcción, cuando en una semana como audaz traficante puedes ganar lo que un obrero gana en todo un año?

La «verdadera riqueza», tal como la conciben los economistas y contrario a lo que sucede en el cuarto de juegos, no es la suma de productos acabados que luego simplemente se distribuyen. Tampoco consiste en los símbolos de propiedad, por

ejemplo, el dinero en su cartera, el capital en su plan de jubilación o las ganancias por la venta de drogas. La riqueza es la capacidad real en brazos, cerebros o máquinas para producir más cosas, el «verdadero» aval detrás de cualquier símbolo. La recuperación de Europa después de la segunda Guerra Mundial no dependió, como cuenta la leyenda popular, de Estados Unidos de América y el Plan Marshall, pese al noble gesto que éste significó. El Plan equivalió a más o menos un año de inversión privada europea: muy bienvenido, pero no la solución completa. La recuperación dependió principalmente de los brazos y cerebros de Europa, su verdadera riqueza. Que las bombas derribaran ladrillos significó apenas un contratiempo momentáneo.[3]

La verdadera riqueza detrás de su pensión es la capacidad de trabajo asalariado o capital en brazos, cerebros o máquinas, es decir, la generación de sus hijos que con su capacidad productiva paga sus facturas de Medicare. Quién es el dueño del flujo de ingresos disponibles derivados de la verdadera riqueza, es un asunto aparte. Si el gobierno prometió pagar su atención médica cobrando impuestos a sus hijos, en cierto sentido usted es dueño de ese flujo de ingresos. En cualquier caso, sin embargo, la verdadera riqueza de toda una nación —juntos usted y sus hijos— está en la capacidad productiva de la economía, no en las promesas de palabra o por escrito.

Dios sabe que la propiedad privada y el intercambio sin trabas —en una palabra, el capitalismo moderno— no es el Reino de los Cielos. Sin embargo, para distribuir bienes que por naturaleza son escasos, y en especial para producir una mayor cantidad de esos bienes, bueno… es el peor sistema con excepción de todos esos otros con los que se ha experimentado cada cierto tiempo. Además, su efecto ético, como he venido insistiendo, de ningún modo es puramente negativo. James Boyd White afirma que «la economía de mercado […] es en realidad un sistema de dominación y codicia… [Exhibe] los valores materialistas y la conducta calculadora de la esfera económica».[4] No, no lo es, excepto en la mente de los inflexibles, pero confundidos, teóricos de derecha, desde Maquiavelo hasta Richard Posner. Por un lado, el mercado está inserto en un horizonte social y ético. Por el otro, ningún otro sistema ha estado exento de la dominación, la codicia y la conducta calculadora. Un dólar es un dólar, y el pobre tiene tanto derecho sobre su valor como el rico. No hay en ello ninguna dominación, mucho menos en comparación con una sociedad aristocrática o socialista. Como sea, ¿qué sociedad que haya existido realmente no ha estado dominada por la codicia y la conducta calculadora? Por otra parte, observe la apertura que hay en la sociedad burguesa moderna para que gente como Jim White y yo prediquemos en contra de personas tan desagradables.

El mercado es mejor que la violencia de Jip en el cuarto de juegos. Es mejor que la pistola del traficante de drogas o la espada del aristócrata. Es mejor que los concursos de belleza que dependen de raza, clase, género, cultura, región, política. De manera rutinaria, el capitalismo trasciende tales categorías. Como lo demuestra el periodo 1917-

1989, funciona mejor para la persona promedio que la llamada planeación central respaldada por un Cheka o una kgb. El método de distribución al margen del mercado por lo general entrega los bienes a la persona equivocada, por ejemplo, a los miembros del Partido. Y más importante aún, no estimula la producción de más juguetes, alimentos o ediciones griegas del Nuevo Testamento en papel cebolla. La propiedad y el comercio lo consiguen incitando a los productores a trabajar con el fin de captar su atención y sus ofertas. Si el Valiente Sir Botany se adueña de la cosecha de cebada de los agricultores, éstos tienen menos incentivos para usar sus brazos y cerebros, y crecer más. Si a fin de conseguir la cebada, Sir Botany tentara en cambio a los agricultores con ofertas de servicios educativos o consultorías sobre decoración de interiores, entonces tanto a él como a los agricultores les irá mejor en comparación con su situación antes de este intercambio. Si simplemente se apropia de la cebada, sólo a él le va mejor: ellos empeoran.

En suma, a diferencia del robo, el cobro de impuestos o la apropiación impositiva, el intercambio no es un juego de suma negativa ni de suma cero; es un juego de suma positiva. Si compro barato y vendo caro, le estoy haciendo un favor a las dos personas con las que negocie. Eso significa tres favores: al vendedor, al comprador y, en medio, a mí mismo, y nadie sale afectado, salvo por el escozor de la envidia. Vendedor y comprador no tuvieron que negociar entre sí, y a través de su disposición manifiestan que salen ganando.

El asunto puede ponerse de manera más categórica. *Únicamente* tratos así son justos. Como dice Robert Nozick: «Nadie tiene el derecho a algo cuya realización requiere de cierto uso de cosas y actividades a las cuales otras personas tienen derechos y retribuciones».[5] No tengo derecho a usar su casa, incluso si usted salió de vacaciones. No tengo derecho a hacerlo trabajar para mí, a menos que hayamos llegado a un acuerdo para tal ello. No tengo derecho a ser igual que usted en belleza, educación, ingresos, salud. El tipo envidioso, celoso, malintencionado querrá introducir al Estado y su monopolio de violencia para hacerse de esos derechos. El tipo caritativo y solidario querrá obtener el derecho de usar su casa, su educación o su comida en nombre del pobre. Ayudar al pobre es un impulso noble. Pero instaura un Estado a la manera del Valiente Sir Botany. La compulsión por el Estado no es la cooperación voluntaria sobre la que están erigidos el capitalismo y nuestra riqueza. El envidioso o el pobre, dice Nozick, «debe conjuntar, con la cooperación de los demás, un paquete factible».[6] Debe negociar, no robar.

En *The Invisible Heart* (2001), Russell Roberts imagina a un profesor de economía de bachillerato, Sam Gordon, intentando convertir a su colega Laura Silver, profesora de inglés, mientras toman café en el Starbucks del barrio. Es curioso, por cierto, que el mismo año que Roberts publicó un libro llamado *The Invisible Heart* desde una

perspectiva libertaria de derecha, Nancy Folbre publicara un libro con el mismo título pero desde una perspectiva *marxisant* de izquierda. Aunque esto ocurrió sin que el uno supiera del otro, existe una relación entre ambos planteamientos: Folbre que la sociedad *debería* tener un corazón, Roberts que el mercado *ya* lo tiene. Como dice Sam Gordon en la novela de Roberts: «No estoy diciendo que la gente amable y bondadosa del mundo tenga los mejores puestos en las grandes empresa modernas. Pero la escoria tampoco», lo que sin duda es cierto, y más aún en el caso del mundo comercial.

Los políticos, la policía, los soldados, los burócratas, incluso los ministros religiosos y los profesores de ciencia política pueden ser escoria de la tierra y salirse con la suya por décadas. Vienen a la mente J. Edgar Hoover, Pinochet y sus secuaces, o los sacerdotes pedófilos protegidos por los jerarcas romanos. Cada quien puede citar sus ejemplos. Laura le responde a Sam con una sonrisa arrogante que da voz a la calumnia convencional: «Dudo que la bondad acaso sirva de algo en los consejos de administración o en el mercado». «Pues sirve», insiste Sam, quien es tan sincero. Y añade: «La sinceridad, mantener la palabra y servir a los demás sin resentimiento probablemente son más valiosos en el mundo de los negocios que en cualquier otra parte».

Suponer que el mundo del lucro siempre destruye el afecto es el error que Nancy Folbre comete en su libro. Folbre critica a Adam Smith —a quien en general admira tanto como yo— por ignorar «que la expansión de una economía basada en el interés personal puede debilitar los sentimientos morales».[7] Oh, no lo sé. Un amigo abogado dice que los peores mentirosos y embusteros que ha conocido no son desarrolladores inmobiliarios ni urbanistas, no son los capitalistas o la soberbia clase educada, sino… la gente vinculada a la Iglesia, los clérigos literales, oficialmente consagrados a una conducta humilde y caritativa hacia la humanidad entera. Mi amigo dice que se sienten eximidos de cumplir con su palabra, el acto que define a los simples comerciantes. A fin de cuentas, su misión es la de Dios, no la de Mammón. Así las cosas, no es inusual que las organizaciones sin fines de lucro estén llenas de malos actores, tipo *Dilbert*. No es el lucro lo que hace mala a la gente; a menudo es la ausencia del mismo.

Sam prosigue: «Ahí tienes, por ejemplo, los libros de negocios más vendidos. No versan sobre cómo manipular al cliente o explotar a los empleados», más bien *versan sobre* retórica; calculo que aproximadamente un tercio de ellos. «Retórica» no es lo mismo que persuasión tramposa. Por el contrario, la retórica comercial consiste en hallar los recursos al alcance de una persuasión por lo general honesta en la cuarta parte del ingreso nacional obtenida gracias a un discurso convincente.[8] Entre los buenos oradores se encuentran sobre todo administradores, pero asimismo maestros, trabajadores sociales, vendedores, políticos, abogados, banqueros, burócratas, periodistas. Todos ellos pasan buena parte de su vida laboral cambiando la mentalidad de la gente, sin

compulsión.

Era la cooperación, no la competición ni la compulsión, lo que Adam Smith admiraba. Incluso en una sociedad libre y liberal hay zonas de compulsión, por ejemplo, el lado violento del trabajo policiaco, aunque el policía te dirá correctamente que la mayor parte de su trabajo es persuasivo. Una sociedad esclavista, como la rusa entre 1917 y 1989, necesita supervisores con cadenas y látigos, no un discurso afable. Pero no es eso lo que en general entraña la vida capitalista moderna.

Por lo tanto, los libros sobre negocios, asegura Sam, «versan más sobre integridad, liderazgo, motivación. Varios incluso aplican principios religiosos a los negocios», por ejemplo *Faithful Finances 101* (2003), de Gary Moore. Laura no se deja convencer: «Me cuesta creerlo». Oh, Laura, un día de éstos echa un vistazo a la sección de negocios en la librería y descúbrelo tú misma. «Pero para serte sincera, tengo algo que confesarte… —apunta Laura con sarcasmo—. Me alegra que estés sentado porque te vas a ir de espaldas: yo casi no leo libros sobre negocios.» Gracioso. Un humor *brillante*.

Laura está orgullosa de vivir en una civilización comercial y no obstante ignora cómo funciona ésta en realidad. Piénsese en la clase educada europea desde 1848. Sam es paciente: «Pero eso significa que tu visión de los negocios seguramente procede de las novelas de Dickens [por ejemplo *Grandes esperanzas*], de Hollywood [*Wall Street*] o de los programas de televisión [*Dallas*]». Sam retoma el tema original: «Los monstruos no suelen tener éxito en los negocios. Un competidor más amigable [con un "discurso afable"] que ofrezca un buen servicio y precios bajos tiene muchas más posibilidades de éxito. En lo más recóndito del mercado existe un corazón invisible que sirve al cliente con alegría». Si está del lado de Laura, esto le parecerá un tanto cursi. Pero considere que tal vez esté equivocado.

SAM: ¿Quieres otra taza?
LAURA: Gracias. Pero descafeinado esta vez. Si existe esa opción.
SAM: Por supuesto, *madame*. *(Se levanta y hace una pequeña caravana fingiendo servilismo)*. El capitalismo a su servicio.

Ahora bien, si el trato comercial es un engaño, entonces evidentemente la víctima no obtiene ningún beneficio. Empero, son sobre todo personas fuera del mundo de los negocios, no quienes están dentro, quienes piensan que es posible hacer grandes sumas de dinero engañando. John Mueller señala que P. T. Barnum jamás dijo que «Cada minuto nace un incauto». Ni remotamente. Por el contrario, explica Mueller, Barnum y los Ringling Brothers rescataron la industria del circo de la extinción ofreciendo a sus clientes una novedad: un espectáculo *honesto* y barato. Por ejemplo, vigilaban sus instalaciones con detectives, en vez de alentar a los carteristas a que desplumaran a los pueblerinos. Contrataron números interesantes y no «hombres de los lunes»[*] que robaran las casas de los clientes mientras estaban al circo. Mueller cita a George Ade a

propósito de los reyes del circo en el siglo XIX: «[Ellos] descubrieron el negocio en las manos de vagabundos y lo pusieron en las manos de caballeros».[9] Bueno… «caballeros» según la acepción estadunidense, burguesa, del siglo XIX. Rara vez el lucro es un fraude. No en una sociedad burguesa.

Cierto, si compro barato y vendo caro, yo obtengo el beneficio. Al menos hasta que más individuos que compran barato se presenten y arruinen mi juego, transformando el beneficio previo en una ganancia para los consumidores de la competencia en una proliferación de Home Depots, Costcos y T. J. Maxxes, o Microsoft s, Yahoos y Googles. Pero obtengo el beneficio gracias a que poseo una virtud escasa, mi «perspicacia», como lo expresa el economista y rabino Israel Kirzner.[10] También se le puede llamar «juicio» *(gnomē),* como lo hizo Aristóteles, y aliarlo con la *phronēsis,* la sabiduría práctica. Es una virtud que sin duda es buena para *mí*. Pero es asimismo buena para los demás.

Es nuestro deseo estimular esta perspicacia-juicio-*phronēsis*-iniciativa por la misma razón que deseamos estimular Thomas Edisons y Albert Einsteins. Con perspicacia, me *doy cuenta* que para darle el mejor uso debe pasar de una persona a otra, es decir, pasar a su uso más apreciado. El beneficio proviene de darse cuenta que la gente tal vez quiera comprar las obras del grafitero reformado Keith Haring. No proviene de transacciones rutinarias; simplemente porque «rutina» significa «la competencia ha entrado» y ya no tendremos ganancias extraordinarias. Barnum se dio cuenta que la gente deseaba un acercamiento a los circos tipo «escuela dominical», como se le llamó, y justo eso es lo que les proporcionó, trasladando los recursos del robo de carteras a actos de funambulismo. ¿Cuál es la queja?

La queja fue bien formulada en la víspera de la nueva ideología burguesa por Louis Thomassin, un teólogo francés de finales del siglo XVII, «un hombre sencillo de estupenda erudición», quien en su póstumo *Traités historiques et dogmatiques* (1697, varios volúmenes) emprendió entre otras cosas un ataque contra la búsqueda de lucro.[11] En una figura argumentativa que se remonta a Aristóteles, Thomassin critica a aquellos «que aumentan *sin límites* su caudal».[12] La palabra griega es *apeiros*, sin límite. Hace eco de las caracterizaciones modernas del capitalismo desde la izquierda, el mito del *Kapitalismus* que antes mencioné; esto es, la propensión, presuntamente nueva, a acumular por el hecho mismo de acumular sin límite. El griego *to apeiron,* la (codicia) ilimitada, es el significado mismo de «capitalismo» en Marx y otros autores, por ejemplo R. H. Tawney, entre los seguidores del propio Marx.

Thomassin pone como ejemplo a «aquellos que atesoran enormes cantidades de trigo con el fin de venderlo en el momento que ellos consideren oportuno». Ingenuamente piensan que «lo que hacen no […] contradice la ley divina, pues imaginan que no afectan a nadie». Sin embargo, escribió Thomassin, «si nadie adquiriera […] más de lo que

necesita para subsistir [es decir, si no atesorara trigo]… no habría un sólo indigente en el mundo». Dicho de otro modo, como lo expresó el padre Maurin: «El mundo se beneficiaría / Si la gente intentara ser mejor. / Y la gente sería mejor / Si dejara de intentar beneficiarse». Por cierto, Platón y Aristóteles jamás mostraron un interés especial por las causas de esta indigencia, pues hasta el siglo XVIII la misma fue un asunto de esclavos, no de aristócratas.

El argumento Thomassin-Maurin es particularmente cristiano. Sus orígenes están en una visión monástica de la pobreza como efecto de la codicia en un mundo de límites tras la caída. Se expresa en los escritos, a finales del siglo XIX, del movimiento protestante del evangelio social, así como en las dudas paralelas acerca del capitalismo de libre mercado entre los católicos romanos progresistas y conservadores. «Por encima de cualquier cosa, el cristianismo es la religión de los esclavos», y los esclavos apoyan la redistribución del botín. Empero, existe una tradición cristiana diferente, liberal; la tradición de los frailes urbanos, por ejemplo, santo Tomás de Aquino. «Alberto Magno y [su estudiante, santo] Tomás», escribe Lester K. Little, «facilitaron la emancipación de los mercaderes cristianos». Lo que ellos exhortaban no era la codicia ilimitada, sino comprar barato y vender caro con un propósito. «Para todos estos escritores, el mercader honesto era un hombre que merecía la ganancia que obtenía, pues la consideraban el pago por su trabajo *(quasi stipendius laboris)*.»[13] La ganancia era el pago por su perspicacia.

Junto con los teólogos escolásticos, el economista moderno dirá que comprar trigo a un precio bajo y venderlo a un precio alto ayuda tanto a quienes lo venden a un precio bajo como a quienes los compran a un precio alto. Thomassin vivió a fin de cuentas en una época cada vez más comercial y por lo tanto comprendió que esto era cierto. El arbitraje «beneficiaría a aquellos que en otras circunstancias caerían en una gran necesidad», es decir, a aquellos que en caso de una hambruna no tendrían ni un grano de trigo si el silo capitalista no lo hubiera almacenado en «enormes cantidades».

Sin embargo, Thomassin no puede deshacerse de la idea de que es «este deseo de adquirir más y más lo que lleva a tanta gente a la penuria». Como mencioné, esta idea, aunque errónea, se ha convertido hoy en día en una doctrina católica inamovible, como lo demuestran numerosas encíclicas papales y cartas obispales. Forma parte del dogma de izquierda: «No sólo la miseria del Tercer Mundo no perjudica a la riqueza de Occidente, sino que ésta es sólo posible, directa o indirectamente, a condición de que la primera exista, a la que explota o arrastra». La búsqueda de riqueza, se afirma, empobrece a la gente.

A lo que la economía responde: no, hace menos pobre a la gente. Si entiende la palabra «riqueza» de manera correcta, entiende entonces que «buscar» es construir caminos, fabricar más zapatos o darse cuenta de que el trigo desperdiciado en un año de

abundancia puede trasladarse a un año de escasez, para beneficio de todos. El trigo se distribuye mejor a través del tiempo gracias a la iniciativa del especulador. Y repito, la búsqueda de utilidad produce, de entrada, *más* trigo. Mayores riquezas para el hombre de negocios, la «cuasirrenta» que obtiene antes de que la competencia aprenda de su perspicacia, significan mayor, no menor, riqueza para sus clientes y empleados.

El lucro supuestamente ilimitado *(apeiros)* que permite que el sistema produzca mucho más es en realidad asombrosamente pequeño. Quienes no se detienen en el asunto tienden a sobrestimar demasiado la utilidad que se obtiene bajo el capitalismo. Los márgenes de utilidad en las tiendas departamentales estadunidenses equivalen aproximadamente a 3 o 4 % de las ventas. El margen de utilidad de Wal-Mart, un duro negociador con los fabricantes para beneficio del consumidor estadunidense, se ha mantenido por décadas en un mero 4% sobre sus ventas. Los márgenes de utilidad de las tiendas de comestibles en Estados Unidos equivalen aproximadamente… pero aguarde, veamos si de verdad entiende el capitalismo estadunidense. Adelante, adivine su margen de utilidad, los centavos por cada dólar que usted gasta en la tienda que van para el propietario. ¿Cuánto cree? No se vale mirar. ¿Diez centavos por dólar? ¿20? ¿30?

Piénselo de otro modo: entendida como una proporción de los ingresos totales en Estados Unidos, toda utilidad equivale aproximadamente a 14%. La contabilidad social puede mostrar que una cifra así sería mucho menor si se calculara para cada industria por separado, donde el margen de utilidad es sobre los costos totales, incluyendo servicios y materiales comprados a otras compañías, y no únicamente sobre el trabajo, la maquinaria, las instalaciones y el terreno usado directamente, el «valor agregado», como dicen los economistas. La próxima vez que compre ropa o repare su auto, la utilidad sería tal vez cercana a los 10 puntos porcentuales. El 14% del ingreso nacional se compone de esas perversas utilidades corporativas después de impuestos de 5.4%, más 8.6% del ingreso de los propietarios; por ejemplo, granjas, las tiendas de mamá y papá, su mecánico, su estilista, los 19 000 000 de negocios con un solo dueño en Estados Unidos, uno de cada ocho trabajadores. En cualquier caso, independientemente de quien lo obtenga, el producto nacional se acumula porque se hacen negocios y los negocios son intuidos con perspicacia debido a la ganancia; y castigados debido a las pérdidas: 10% de las compañías muere cada año. He aquí una de las formas como funciona el capitalismo.

Con base en 1 a 2% del margen de utilidad de las tiendas de comestibles en Estados Unidos.

[1] Para una crítica demoledora accesible véase Nozick, *Anarquía, estado y utopía,* 1974, pp. 156-162.

[2] Tácito, *Germania,* 98 d.C., 14.

[3] Gordon y Walton, «A Theory of Regenerative Growth», 1982.

[4] White, *Justice as Translation,* 1989, p. 74.

[5] Nozick, *Anarquía, estado y utopía,* p. 233.

[6] *Idem*.

[7] Folbre, *Invisible Heart,* 2001, p. xiii.

[8] McCloskey y Klamer, «One Quarter», 1995.

[*] En antaño, ladrones dedicados al hurto de ropa colgada sobre tendederos. [T.]

[9] Mueller, *Capitalism, Democracy,* 1999, pp. 24-25.

[10] Kirzner, *Competition,* 1973, pp. 35, 65.

[11] Citado en Muller, *Mind and Market,* 2002, p. 3.

[12] Aristóteles, *Política,* aprox. 430 a.C., 1257b 35.

13 Little, *Religious Poverty,* 1978, p. 178.

47. Los buenos barones

Sólo se necesita una prudencia templada y no una codicia intemperada, insisto, para que una economía se mantenga funcionando bien. En *Faithful Finances 101* (2003), Gary Moore, asesor de inversiones en Wall Street, sostiene que prestar atención a los fines espirituales de nuestra vida, incluso cuando administramos una cartera, parece sensato. Dice: «Invertí el fondo para la educación de mi hijo en el South Shore Bank de Chicago, un banco en las zonas marginales que usa el dinero de los inversionistas para remodelar viviendas económicas para los pobres, y me descubrí durmiendo mejor al saber que había ayudado a aligerar las tensiones raciales».[1] La codicia sin un propósito, sostiene, es una fase-burbuja momentánea de la especulación. «Algunos amigos se rieron de mi 5% mientras compraban acciones de internet.» Una vez que la burbuja estalló fue Moore quien rio, con Dios.

En mis cursos de economía ejemplificó el argumento dejando caer sobre el piso un billete de 20 dólares a la vista de todos. «Esto ilustra perfectamente el poder científico de la economía», afirmo con base en el argumento que escuché por primera vez de labios de S. N. S. Cheung, de la Universidad de Hong Kong. «Si yo saliera del salón, ¿qué dirían las simples leyes de la *física* sobre lo que le ocurriría al billete?» Los estudiantes captan la broma. El verdadero hecho científico es que la modesta cantidad de prudencia que se requiere para recoger un billete de 20 dólares que yace en el piso es suficiente para que una economía se mantenga funcionando bien.

El grado de «racionalidad» que se requiere es mínimo. Nada de complejos cálculos. Ves una oportunidad y la tomas. Una persona sumamente irracional, mala para calcular el costo-beneficio —como de hecho lo somos todos, incluso en una sociedad burguesa entrenada en tales menesteres y en idolatrarlos—, haría más o menos la misma distribución de un conjunto dado de bienes que la que haría una desalmada computadora humana corriendo de un lado para el otro calculando lo que los economistas gustan llamar «utilidad marginal». Como señalé, en los comienzos de la resistencia a una nueva expresión matemática de un Max U benthamita, Thorstein Veblen cuestionó la doctrina que reduce al hombre a un «calculador relámpago». Empero, la precisión es innecesaria para obtener los resultados más importantes de la economía, y así la crítica de Veblen se viene abajo. Hoy en día, esto puede demostrarse fácilmente con nuestra gigantesca capacidad computacional. Si recreara una economía en miniatura de 1 000 consumidores

y productores, descubriría que incluso una maximización aproximada llevaría la economía a un punto muy cercano al que alcanzaría con un despliegue exagerado de racionalidad.

Siempre ha sido un error suponer que una prudencia retórica y contextual amplia es lo mismo que una lógica «racional» estrecha y de primer orden. Platón lo cometió. Los economistas modernos lo cometen con fruición. Sus aliados en los campos de la sociobiología y la psicología evolutiva se regodean en él. En una reseña de un libro de Steven Pinker, uno de los actuales agentes del error, el filósofo Jerry Fodor señala: «Hasta donde todos sabemos, la relevancia, la consistencia, la simplicidad, la centralidad, etc., no son propiedades de sentencias aisladas sino de sistemas completos de creencia, y no hay ninguna razón para suponer que estas propiedades universales de los sistemas de creencia sean sintácticas. En mi opinión, la ciencia cognitiva hoy a nuestro alcance no ha comenzado siquiera a hacer frente a este problema».[2] No es posible, por lo tanto, reducir la relevancia, la consistencia, la simplicidad y demás propiedades a una máquina de Turing. Es decir, no son inferencias formales de la teoría racional de la mente, tal como «todos los hombres son mortales; Sócrates es hombre; por lo tanto [conclusión triunfante, en caso de que aún no lo hubiéramos notado] Sócrates es mortal». Lo mismo podría decirse de la metáfora, la ironía, la narrativa, las bromas. Todas son propiedades particulares de sistemas completos de creencia, no de sentencias aisladas.

La distribución de bienes a fin de aprovechar el máximo valor es uno de los efectos de la utilidad. El otro es la invención, que desde una perspectiva amplia no es sino otra forma de perspicacia para comprar (ideas) barato y vender caro. A finales del siglo XIX, la economía estadunidense fue un ámbito rico en inventiva donde se llegaba a acuerdos, con una propiedad privada segura, tribunales razonablemente justos que permitían hacer enmiendas a los acuerdos cuando las cosas iban mal, y una sociedad que le confería un enorme prestigio al trabajo. Así las cosas, el producto nacional per cápita creció rápidamente entre 1870 y 1900, a un ritmo más lento que en la década de 1990, por ejemplo, pero a uno muy respetable para la época. Si revisa la forma como Carnegie y Rockefeller hicieron sus fortunas, se dará cuenta que fue sobre todo produciendo acero y transportando aceite a un precio más bajo que sus competidores. No la hicieron lastimando a los consumidores con monopolios. Tampoco lastimando a los trabajadores con un salario por debajo de lo que otros pagaban.

Claro, lo entiendo. Se siente indignado de que haga semejante afirmación. Comprendo que lo siente como un ataque a sus creencias más íntimas, a su fe. Todo mundo sabe que los barones ladrones fueron, bueno, ladrones.

Pero considere que tal vez esté equivocado. Considere que es posible que nuestra imagen de los barones de la Época Dorada, como se le conoce, tenga que ver menos con un monopolio real y con valores ético-sociales definitivos, y más, por poner un ejemplo,

con la carrera de caricaturistas y otros periodistas en una época donde se estaba perfeccionando el papel de bajo costo, las imprentas de vapor y las impresiones a color.[3] Considere que quizá la indignación ante nuevas estrategias financieras refleje menos el supuesto mal del «capital inflado» y más la añeja hostilidad hacia la clase media, la misma que el Estado pronto sancionaría oficialmente a través del populismo estadunidense y el antisemitismo europeo. Considere que los periodistas destapa-cloacas y demás progresistas fueron en su gran mayoría los hijos de la clerecía protestante que reaccionó ante su nueva prosperidad, como lo hizo también la clase educada, con culpa y además con envidia hacia los comerciantes, feligreses más prósperos. Considere que el recuento histórico de la mano visible del capitalismo corporativo en Estados Unidos entre 1865 y 1914, quizá tenga menos que ver con un robo real de parte de los fideicomisos y más con retroproyecciones de un ulterior triunfalismo socialista.

Hacia 1870 los perfiles de acero se vendían aproximadamente a 100 dólares el quintal, hacia 1900 en 25 dólares aproximadamente. Hacia 1870 el petróleo crudo se vendía aproximadamente a 3.50 dólares el barril, hacia 1900 a 90 centavos aproximadamente. Un robo. Como dice Michael Novak: «La pasmosa riqueza de Carnegie […] en modo alguno se debió a una "distribución original"». Andrew empezó pobre. «Tampoco robó bancos ni hizo su fortuna de manera inmoral o ilegal. Lo que hizo fue inventar nuevas formas de producir hierro y más tarde acero, y sobre todo formas totalmente inéditas de organizar y administrar un negocio.»[4]

En 1870, el estadunidense promedio producía y consumía 2 460 dólares en bienes y servicios en precios de 1990, aproximadamente lo que el latinoamericano promedio producía y consumía en 1950.[5] Para 1900, cuando Carnegie había hecho ya su fortuna y Rockefeller estaba por hacer la suya, la cifra era de 4 100 dólares. Esto representa un incremento de 1 650 dólares en 30 años o 66%. En los 30 años posteriores a 1950, por ofrecer un parámetro, a América Latina le fue mejor, con 100% aproximadamente. Como sea, un incremento de 2/3 per cápita en 30 años no es nada despreciable. Dicho de otro modo, entre 1870 y 1900 el flujo completo de bienes y servicios —el promedio multiplicado por el número de personas— se incrementó en Estados Unidos 214 000 000 000. El robo redistribuye objetos; no los incrementa por millones. Un robo.

Ahora bien, con 300 000 000 de dólares al momento de venderle todo a J. P. Morgan y su consorcio en 1901, Carnegie se convirtió en el hombre más rico del mundo, un Creso, un verdadero Bill Gates. Sin embargo, esa suma representaba apenas una milésima y media del alza en la producción que él ayudó a desencadenar. Para ponerlo de otro modo, el hombre más rico del mundo capitalista poseía aproximadamente un dólar de cada 20 800 dólares de capital estadunidense humano y físico, tomando el ingreso personal anual como un rendimiento de 5% sobre el capital humano o físico. Un Creso.

Se dice que el propio Carnegie dio cuenta de este mismo hecho a su modo: un

socialista llegó a su oficina y le arguyó que los ricos deberían redistribuir su fortuna entre los pobres del planeta. Carnegie le pidió a un asistente que hiciera una estimación aproximada de su actual riqueza y la de la población del planeta. El asistente no tardó en regresar con las cifras y, cuenta la anécdota, Carnegie hizo un cálculo, luego se volvió a su asistente y le dijo: «Entréguele 16 centavos a este caballero. Ésa es la parte que le corresponde de mi riqueza».[6]

Tiempo después, Carnegie donó cada centavo de su dinero, de acuerdo con su evangelio de la riqueza. Por cierto, otro escoces metódico, Adam Smith, donó también su cuantiosa fortuna, aunque, a diferencia de Carnegie, no hacía sonar una trompeta cuando hacía dádivas.[7] Como ocurrió con muchos otros durante la primera era de Darwin, Carnegie veía a los ricos como hombres que habían demostrado, con base en su propia riqueza, ser los mejores administradores de la riqueza del mundo. En cambio, debido a una doctrina similar a la doctrina judía de *tzedakah,* se veía a sí mismo como un buen administrador de la vida y únicamente si gastaba su riqueza en obras de caridad. «Así pues, el hombre que muere rico, muere en desgracia. Tal, en mi opinión, es el verdadero evangelio en lo que concierne a la riqueza, cuyo fin último es resolver algún día el problema del rico y el pobre.»[8]

No lo resolvió y no podía hacerlo. Los orgullosos cimientos poseen un pequeño porcentaje de la riqueza nacional para redistribuirlo entre profesores universitarios y líderes comunitarios. En realidad, el problema se resuelve por medio de la educación de los trabajadores y el espíritu emprendedor de los patrones, muchos de ellos, como Carnegie mismo, tras haber sido primero trabajadores. En suma se resuelve a través de la acumulación de capital real, no a través de la redistribución de 16 centavos en riqueza monetaria.

Pero Carnegie llevó adelante su evangelio y no murió rico. Donó para la Sala Carnegie en Nueva York, el Palacio de la Paz en la Haya, el Fondo Carnegie para la Paz Internacional y para esa biblioteca en Wakefield, Massachusetts, donde leí por primera vez los clásicos anticapitalistas. «¿Todavía no te ha dado Andrew Carnegie una biblioteca? —preguntó Mr. Dooley—. No que yo sepa —dijo Mr. Hennessy—. Lo hará —dijo Mr. Dooley—. No te le escaparás.»[9] Cabe notar que nunca se escuchó de una dinastía de millonarios Carnegie. Se desvaneció con los millones. Desde luego también los Rothschild, en la Gran Bretaña, donaron una parte de su fortuna, aunque en menor proporción que Carnegie. *Habrá* escuchado de la dinastía Rothschild.

Y habrá escuchado también de la Universidad Carnegie-Mellon. La otra mitad procede de Andrew Mellon, uno más de esos desdichados barones ladrones, el mismo que donó su colección de arte y el primer edificio para la Galería Nacional en Washington, y una parte del resto de su fortuna para la Fundación Mellon, destinada a mejorar las condiciones de los profesores universitarios. Collis Huntington, el dueño de

las empresas ferroviarias Central Pacific y Southern Pacific, donó millones de dólares a los institutos Tuskegee y Hampton, y su colección de arte al Museo Metropolitano. Su sobrino y heredero Henry Huntington, el rey de los trenes interurbanos, donó su colección de libros antiguos y raros a la Biblioteca Huntington, una vez más para deleite de generaciones de académicos.

J. P. Morgan hizo generosas donaciones al Museo Metropolitano, así como para otras causas a lo largo de su vida y en su testamento. En las palabras de Jean Strouse, un biógrafo reciente: «En esencia, Morgan estaba en el negocio importando capital financiero con el fin de impulsar el crecimiento de la economía estadunidense [por ejemplo, financió la electricidad de Edison], y en sus ratos libres se dedicaba a importar asimismo capital cultural, sobre todo abarrotando las bibliotecas y los museos de Estados Unidos con los grandes tesoros del pasado».[10] El secuaz de Carnegie, Henry Frick —cuyo último mensaje a su antiguo jefe fue: «Avisen a Mr. Carnegie que lo veo en el infierno, adonde ambos iremos»— donó la Colección Frick en Nueva York, así como la mayor parte del resto de su fortuna valorada en 50 000 000 de dólares.

Siendo un ferviente bautista que educó a su hijo y, como apoderado, a cinco nietos en un evangelio de servicio público, John D. Rockefeller nunca dejó de donar montones de dinero. Donó 500 000 000 de dólares, varios miles de millones en dólares actuales. Pero no era todo lo que tenía. Necesitaba guardar un poco y distribuirlo entre los niños para la filmación de nodos, como se lo aconsejó su encargado de relaciones públicas. Además, a diferencia de Carnegie, dio grandes sumas de dinero a esos nietos, así como a una nieta en quien el evangelio de la riqueza brillaba por su ausencia.

Con una fortuna calculada en 6 000 000 000 de dólares en 2002, George Soros planea donarlo todo en 2010. La Fundación Gates dona anualmente más o menos la misma cantidad a la que asciende la fortuna completa de Soros. En 2004, Gates donó a su fundación los 3 000 000 000 de dólares que recaudó del primer pago de dividendos derivado de Microsoft . Ésta es la virtud del hombre liberal, o dicho con santo Tomás: «Al no estar apegado al dinero, se sigue que un hombre lo usará sin reparos ya sea por su propio bien, en beneficio del prójimo o por la gloria de Dios».[11]

Querrá objetar, si aún es presa de las opiniones anticapitalistas de los progresistas: «Claro, pero primero lo robaron». No, querido, no lo hicieron. Por favor trate de escuchar con más cuidado: «El ingenio y los empeños de los supuestos barones ladrones —escribe Michael Novak— transformaron las posibilidades sociales […] y pusieron la vida de millones de personas en una senda ascendente», incluyendo a los ancestros eslovacos de Novak, quienes trabajaron en las acererías de Carnegie y Morgan.[12]

Ciertamente corrompieron a varios políticos. ¿Pero cuándo no lo han hecho los ricos? «He allí a Casio, con ese aspecto enjuto y hambriento.» Como decían los barones a

manera de atenuante, ¿acaso no los propios políticos cometían una falta? Nosotros tan sólo estábamos siguiendo su juego. En «Pudd'nhead Wilson's New Calendar» (1897), Mark Twain señaló que «con hechos y números podría demostrarse que, con excepción del Congreso, no existe en Estados Unidos una clase criminal autóctona».[13] Como escribió Collis Huntington en 1877: «Si tienes que dar dinero [a un político] para hacer lo correcto, entonces es justo y legítimo hacerlo. […] Si un [político] tiene el poder de causar un gran daño y no hará lo correcto a menos que sea sobornado, pienso […] que el deber de un hombre es ir y sobornarlo».[14] Un soborno honesto.

Hablando en serio, estos hombres no fueron apóstoles del amor o la justicia. Pero tampoco fueron piratas. Es cierto que sus detectives Pinkerton destruyeron sindicatos. Y gente como Marshall Field y George Pullman en Chicago conspiraron para poner a la policía en contra de anarquistas que respetaban las leyes. Empero, muchos otros líderes empresariales de Chicago durante el Época Dorada, entre ellos Montgomery Ward, soñaron incluso en la década de 1880 con un mundo enriquecido por el capitalismo, donde trabajadores como usted y como yo tendrían que ser *persuadidos* para ir a trabajar, con un salario de 60 000 dólares por un trabajo en las alcantarillas de Cincinnati, por ejemplo. Incluso Pullman soñó con un futuro así, al menos mientras se le permitió dar órdenes en la adorable ciudad que creó para los trabajadores del sur de Chicago y resistir la sindicalización de los mozos de sus coches *pullman*.

Carnegie, quien antes de la huelga de la acerería Homestead había gastado muchas palabras predicando la cooperación entre la fuerza laboral y el capital, quedó consternado por el resultado, pese a que había dejado los negocios sucios a Frick y se había refugiado en su finca en Escocia. Le pidió a Frick que acabara con los sindicatos, aprobando las medidas seguidas a través de telegramas que enviaba todos los días a Pittsburgh. Tiempo después nunca admitiría haber tenido que ver con Homestead.

Éstas son faltas éticas serias y buenas razones para tener una mala opinión de Huntington, Pullman y Carnegie. Novak dice que los barones ladrones «pecaron gravemente» y que Carnegie «fue sin duda un cobarde moral».[15] Pero estos pecados, faltas y cobardías no son exclusivos del capitalismo. Son humanos y políticos, y pueden hallarse en todas partes en cualquier época. Las acciones específicamente económicas que emprendieron los barones ladrones para nada fueron un robo. Que un comerciante compre barato y venda caro con particular perspicacia y de un modo ventajoso, no lo vuelve una mala persona, a menos que cualquier transacción sea mala, a menos que usted mismo sea malo cada vez que hace compras prudentes, a menos que el éxito ajeno deba demeritarse, a menos que deseemos llevar una vida ética con base en el pecado de la envidia.

La clase educada cree firmemente en sus fundamentos, pero no ha considerado que pudiera estar equivocada. El libro de Robert Heilbroner, *The Worldly Philosophers* (1953

y seis ediciones posteriores), me persuadió a mí y a varios más de estudiar economía. Aunque por mucho tiempo disentimos en lo que a marxismo se refiere, respeto a Bob, quien hacia el final de su vida llegó a la conclusión de que el capitalismo era el mejor de todos esos sistemas con los que se ha experimentado cada cierto tiempo. Sin embargo, con el fin de explicar la maldad de los barones ladrones, Heilbroner ofrece en el capítulo que dedica a su héroe Veblen un «ejemplo perturbador» que difícilmente se sostiene ante un examen riguroso.[16] William Rockefeller —el hermano menor de John D. — y Henry Rogers compraron la compañía minera Anaconda en 1899 por 39 000 000 de dólares, suma que no tenían en sus cuentas bancarias. Cubrieron rápidamente los 39 000 000 con un préstamo de un amigo banquero, luego vendieron la compañía en el mercado accionario por 75 000 000 y saldaron su deuda con el banquero. ¿El resultado? Una utilidad de 36 000 000 en un santiamén sin arriesgar un solo centavo de su propio dinero.

¿Malo? No de un modo tan obvio como piensa Heilbroner. El caso Anaconda desató la ira de los periodistas destapa-cloacas y Heilbroner se sumó a la condena generalizada. «Esta ley de la selva presupone una pasmosa deshonestidad», afirmó. Dónde yace exactamente la deshonestidad, no es del todo claro. Al parecer, el caso adquirió notoriedad como ejemplo de los malos barones, sobre todo porque Samuel Untermyer, por ese entonces abogado de Rockefeller y Rogers, sintió que no había recibido lo suficiente por el negocio y más tarde formó parte del comité en la Cámara que entre 1912 y 1913 investigó los monopolios de banqueros.[17]

¿Cuál es exactamente la queja? Rockefeller y Rogers se percataron de que Anaconda estaba subvaluada; calcularon que sus antiguos propietarios estaban dispuestos a venderla por un valor menor al que tendría en el mercado accionario. La historia no contiene ningún indicio de que Rockefeller y Rogers hayan *engañado* al mercado accionario. La nueva compañía no perdió su valor una vez que ellos se retiraron y de hecho no se retiraron por completo, contra lo que supone Heilbroner. Vendieron sólo la mitad de las acciones y por lo tanto no habrían tenido ningún interés en permitir que su valor en el mercado cayera. No sucedió. El valor de la compañía era ahora el correcto, los barones obtuvieron su utilidad gracias a su perspicacia.

La compraron sin tener el dinero en el banco y persuadieron al vendedor de que esperara a cobrar el cheque. ¿Y qué con eso? No hay nada inusual al respecto, ni en el capitalismo ni fuera de él. Cierto, la comunidad financiera de la época condenó a Rockefeller y Rogers. Pero es difícil ver otra cosa que no sea envidia como el fundamento de su condena: «¿Por qué no se nos ocurrió a *nosotros*?» Del lado del vendedor fue un negocio transparente. El vendedor le otorgó un crédito a Rockefeller y Rogers, crédito al que ellos tenían derecho. Ya habían probado ser muy listos, y en cualquier caso tenían Standard Oil como aval. Si el vendedor pensaba que Anaconda valía sólo 39 000 000 y si sabía que los compradores eran tipos confiables, no había

razón por la que no debiera complacerlos y esperar un tiempo antes de cobrar el cheque, como ocurrió. De hecho, Rockefeller y Rogers mostraron ser ambas cosas, listos y confiables: cubrieron el cheque con un préstamo bancario y luego se aprestaron a pagar el préstamo.

Anaconda fue un acuerdo rutinario, el mismo que usted pacta cuando compra cualquier tipo de negocio —por ejemplo, una casa para revenderla— y financia la adquisición con un préstamo. Si fue atinada su apreciación de que el mercado tasará el negocio por encima del precio que pagó por él, entonces podrá obtener una plusvalía inmediata revendiéndolo y saldando el préstamo. Rockefeller y Rogers acertaron y ganaron. Eso no es malo. Es bueno. Es fundamental tasar correctamente una compañía, pues de lo contrario se hará un mal uso de sus activos reales. En lo que concierne a Anaconda, William Rockefeller y Henry Rogers fueron buenos barones, no ladrones.

La experiencia de Estados Unidos con fortunas capitalistas ha sido extraña, entremezclada con la actitud particularmente devota de su población hacia Dios. Por lo menos 96% de los estadunidenses profesa una creencia en Dios, en este rubro sólo por debajo de Nigeria, Brasil, Sudáfrica, Irlanda, Polonia e Irlanda del Norte.[18] En la década de 1980 se decía, y se decía bien, que los dos países más religiosos del mundo eran la República Islámica de Irán y… Estados Unidos de América. O alternativamente que India es el país más religioso y Suecia el menos, y Estados Unidos… una India cuya clase educada es sueca.

En Francia o Gran Bretaña una fortuna inaugura una dinastía, como lo prueban los Rothschild. En Estados Unidos —y con especial generosidad en Estados Unidos y Japón —, los ricos fundan universidades, financian hospitales, patrocinan la ópera. Es un impulso cívico, con frecuencia unido a un impulso religioso, como ha sucedido en cientos de universidades privadas. Rockefeller fundó la Universidad de Chicago como una institución bautista. Y bautista nació también la Universidad Denison, en Ohio. La nueva universidad en Chicago obtuvo dinero de ese ferviente bautista John D. Rockefeller, aunque no tanto como podría pensarse. Le dio a Chicago en vez de acrecentar sus previas y generosas donaciones a Denison, en parte porque la administración en Denison no se tomó en serio sus consejos. Craso error. De haberlo hecho, la gran universidad privada del Medio Oeste dedicada a la investigación estaría en Granville, Ohio, no en Chicago, Illinois.

La Universidad Wesleyana no en vano se llama así. Harvard nació como una universidad congregacional destinada a formar ministros cultos, «La primera flor de su espesura / Estrella de su noche.» Y así sucesivamente a lo largo y ancho del país, hasta la Universidad Pepperdine en el lejano Malibu (Iglesia de Cristo). *Au contraire,* el millonario francés asume con toda la razón que *l'Etat* proveerá. Le interesa más comprar ese *chateau* en el valle del Loira o ese viñedo a las afueras de Bordeaux, jugando a ser

aristócrata como Carnegie en su finca escocesa, que «devolver algo a la comunidad», como suelen decir los millonarios estadunidenses. Sin embargo, insisto, no es que lo hayan *tomado* primero. Hicieron tratos. Con mayor frecuencia que en ninguna otra parte, los ricos de Estados Unidos han manifestado un espíritu público ciudadano, virtudes burguesas.

Toda sociedad, religiosa o no, posee una esfera sagrada y una profana, o, como he dicho, *S* y *P*. Una esfera donde el amor y la justicia determinan ampliamente quién obtiene qué y, en el otro extremo, una esfera donde la prudencia y la valentía determinan ampliamente quién obtiene qué. Pero «ampliamente» no es «exclusivamente». La vida en un mercado no es un asunto exclusivo de lo profano. Compradores y vendedores ponen también de manifiesto cualidades sagradas. La economía, como gustan decir los sociólogos, está «inserta», esto es, no es una esfera de Prudencia Sola, independiente de otras consideraciones éticas. O como decimos los episcopalistas: «Dios Todopoderoso, mientras vivió en la tierra, tu Hijo Jesucristo sufrió con nosotros y santificó nuestro trabajo. Acompaña a tu pueblo mientras trabaja».[19] Y mientras hace transacciones y se enriquece, pues trabajar es intercambiar con perspicacia.

[1] Moore, *Faithful Finances,* 2003, p. 50.

[2] Fodor, «Trouble with Psychological Darwinism», 1998.

[3] John, «Rich Man's Mail», 2004. John me informa que hoy se cree que el término «barones ladrones» se originó entre los periodistas alemanes inmigrantes, por ejemplo, Carl Schurz, quienes tenían en mente el peaje del Rhin.

[4] Novak, *Business as a Calling*, 1996, p. 59

[5] Maddison, *Monitoring,* 1995, p. 196. Maddison hizo algunos ajustes ligeros a estas cifras en Maddison, *World Economy,* 2001.

[6] «Se dice» y «cuenta la anécdota», pues hasta donde sé la historia sólo aparece registrada en Edmund Fuller, *2500 Anecdotes for All Occasions* (Nueva York, Crown, 1943), en Fadiman y Bernard, *Bartlett's Book of Anecdotes,* 1985, 2000.

[7] Muller, *Mind and Market,* 2002, p. 54.

[8] Carnegie, «Wealth», 1889, p. 64.

[9] Dunne, *Mr. Dooley,* 1906, p. 112.

[10] Strouse para Wall Street Books, disponible en http://www.cyberhaven.com/WallStreetBooks/morgan.html.

[11] Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, aproximadamente 1270, IIa, IIae, q. 117, art. 6.

[12] Novak, *Business as a Calling,* 1996, p. 76.

[13] «Pudd'nhead Wilson's New Calendar», en *Following the Equator* (1897). Compárese con Nozick, *Anarquía, estado y utopía,* p. 27: «¿Hay realmente alguien que, buscando un grupo de personas sabias y sensibles que regulen para su propio bien, escogería al grupo de personas que integran los miembros de ambas cámaras del Congreso?»

[14] De Long, «Robber Barons», 1998.

[15] Novak, *Business as a Calling,* 1996, pp. 61-62.

[16] Heilbroner, *Worldly Philosophers,* 1953, pp. 216-217.

[17] Delong, «The Robber Barons», 1998. Esto no quiere decir que Untermyer, quien a lo largo de su amplia trayectoria se destacó como una figura comunitaria y un opositor de las sociedades fiduciarias, haya actuado por completo a partir del resentimiento: lo hizo sólo en parte.

[18] Inglehart *et al.*, *Human Virtues,* 1998, cuadro 166, con base en 31 000 respuestas a encuestas realizadas entre 1990 y 1995. Como sea, la media es asombrosamente alta: Islandia 85, Gran Bretaña 78.

[19] *Book of Common Prayer,* 1979, p. 259.

48. Las ansiedades de las virtudes burguesas

Lo que estoy proponiendo es algo que podría pensarse, en términos filosóficos, como una versión libertaria del aristotelismo. O tal vez, en términos teológicos, una versión capitalista del pelagianismo. O un humanismo teológico antiTillich, con una dosis de economía.

La alternativa a Kant y Bentham fue siempre Hobbes y Locke, es decir, el contractualismo, la tercera vía en la filosofía ética de la Europa moderna. Empero, tras la muerte de Smith, su sencillo y obvio sistema de la libertad natural para hacer un contrato, dejó de estar anclado en la ética de las virtudes que él adoptó de principio a fin. Fue una catástrofe ética. Ulteriores proponentes del contractualismo abandonaron la teoría de las virtudes burguesas, casi completa en Smith.

El resultado ha sido una prolongada serie de contractualistas intentando resolver el dilema de Hobbes: «¿Puede enseñarse en un pizarrón a un grupo de monstruos asociales, que jamás fueron niños ni han amado nunca nada ni nunca han tenido fe, esperanza, justicia o templanza, a crear una sociedad civil a partir del interés personal racional?» Puede mostrarse con todo rigor que el dilema es insoluble, al menos bajo los axiomas estrictamente egoístas de la Prudencia Sola. Ello no ha impedido sin embargo que desde 1651 y hasta la fecha los académicos sigan intentando resolverlo. Su deseo es fundar la sociedad en un contrato, pero sin ética; una moral por acuerdo, una ética dentro de los límites de la razón. Lo que yo propongo es que volvamos a Smith y hagamos ambas cosas: acuerdo y moral, razón y ética. El asunto puede representarse en un pequeño cuadro. Se ha demostrado matemática y experimentalmente que la primera columna, la columna asociada con Hobbes, es de hecho insostenible sin su última fila, es decir, a menos que las virtudes desciendan milagrosamente de la escenografía. La vida del hombre es solitaria y miserable a menos que milagrosamente coopere Max U; como de hecho cooperan los individuos en un experimento, porque ellos *sí* fueron niños y han amado a alguien y no son monstruos de la variable *P* Sola. Cooperan, es decir, lo hacen por razones que nada tienen que ver con los supuestos de *P* Sola.

Cuadro 48.1. *Tres filosofías éticas/políticas: Hobbes, Smith, socialismo*

Teoría social	*Hobbes*	*Smith*	*Socialismo utópico*
Teología	San Agustín	Pelagianismo, santo Tomás	De la liberación
Carácter	Max U	Burgués integral	Funcionario esperanzado
Personaje de la literatura victoriana	Sres. Ricachones en *Das Kapital* (1867)	Lapham en *The Rise of Silas Lapham* (1885)	Julian West en *Looking Backward* (1887)
Virtudes	*P* Sola	*P* más Templanza, Valentía Justicia, Amor, Fe y Esperanza	Amor, justica y esperanza solamente
Equilibrio que da soporte	No puede engañar y sobrevivir	Jamás consideraría engañar	Naturaleza dulcificada de la humanidad bajo el socialismo
Última esperanza	Otras virtudes administradas *ad hoc*	No desmoralizarse por las teorías *P* Sola de la clase educada	Que ningún Lenin, Mao o Sendero Luminoso llegue al poder

La ciencia económica basada en *P* Sola no da cabida a lo que Smith llamaba «las facultades discursivas y del lenguaje». Pese a ello es bien sabido en economía experimental que «tan sólo permitir que los individuos conversen entre sí [amor, fe, justicia] es ya un cambio suficiente en la atmósfera de decisión para producir una diferencia sustancial en su conducta. […] Individuos que al principio son extraños entre sí y no guardan ninguna relación normativa entre ellos [al estilo *P* Sola] pronto comienzan a discutir un problema […] y a la larga adquieren un sentido de comunidad [amor, fe] y responsabilidad moral [justicia]».[1]

Ahora bien, en realidad esa última y salvífica fila ética es necesaria para que funcione *cualquiera* de las tres columnas. Las ideologías Max U pueden debilitar incluso a mi amada segunda columna, la cual corresponde al modo como en general opera el capitalismo en los hechos. Recalco que tales ideologías no sólo tienen una presencia en la derecha, hablando en términos políticos. También la extrema izquierda, por ejemplo Marx, ve el capitalismo como un mundo para Sres. Ricachones y «acumulación ilimitada» por la acumulación misma, lo que sea que ello signifique. Además, el paraíso de la extrema izquierda, con su sociedad comunista sin propiedad privada, depende de Jesús, concebido como miembro del Politburó, y no de Satán. En el socialismo real, Satán ha tenido una carrera política más exitosa que Jesús.

El filósofo Edward Feser delineó tres útiles fundamentos para lo que él llama «libertarismo basado en principios». Las tres filosofías de la Ilustración destacan una vez más. Es posible justificar el libertarismo del «sencillo y obvio sistema de la libertad natural» (Adam Smith) con base en fundamentos utilitaristas, por ejemplo, al maximizar el ingreso nacional. Es posible justificarlo asimismo, como hacen el propio Feser y Robert Nozick, con base en derechos naturales y fundamentos kantianos: «El único sistema compatible con el respeto por los derechos naturales del individuo a la vida, la

libertad y la propiedad es el libertario».[2] Por último, como lo hace John Rawls, es posible justificarlo con base en fundamentos contractualistas, siendo esto lo que uno elegiría al momento de la Creación.

Conforme a las definiciones de Feser, en realidad yo no soy una «libertaria basada en principios», lo que no quiere decir que no los tenga, en el sentido coloquial de la expresión; más bien soy una pragmática, en el sentido filosófico de la expresión. Y estoy bien con eso. De acuerdo con Feser, los libertarios pragmáticos «tienden a recurrir a consideraciones empíricas y evitar el análisis filosófico a cambio de argumentos económicos y estudios sociohistóricos que comparan los resultados de las políticas de libre mercado con los de la intervención pública».[3] Esto es cierto y es lo que he intentado hacer aquí. Siendo una simple economista e historiadora, soy incapaz de fantasear como la gente de principios con un extraordinario don para ello. Me lo impide el mundo tal como es, o al menos tal como alcanzo a apreciarlo «por un espejo, oscuramente».

Pero si tuviera que ser una «libertaria de principios» me remontaría al periodo anterior a la Ilustración francesa, o más allá hasta la Ilustración escocesa, y ofrecería una cuarta justificación para la sociedad libre, a saber, que conduce a una vida humana plena de virtud y depende de una vida así. Mi principio comparte algunas características con el «liberalismo burgués posmoderno» de Richard Rorty, el «liberalismo agonístico» de Isaiah Berlin, el «liberalismo distópico» de Judith Shklar, el pluralismo retórico de Stuart Hampshire, el «realismo bíblico» de Reinhold Niebuhr y Michael Novak, la «cooperación para el beneficio mutuo» y la «luz» de Robert Nozick, o la ética feminista de las virtudes de Annette Baier y Carol Gilligan.[4]

Tan impuras combinaciones han tenido poca popularidad en Occidente después de Kant, Bentham y Locke. Pero no por ello son confusas. Por ejemplo, para ser aristotélico no es necesario ser un comunitarista opuesto al mercado, ni socialista para ser cristiano. Hursthouse cita la afirmación de Daniel Statman, según la cual el comunitarismo «podría ser al final la dimensión política de la ética de las virtudes».[5] Espero que a estas alturas estés convencido de que el comunitarismo no es la única dimensión que puede discernirse. La virtud burguesa es una repercusión política de la ética de las virtudes tan plausible como el Partido Verde.

Para ser libertario tampoco es necesario ser egoísta. La derecha, repito, se apropia con demasiada frecuencia del diagnóstico de sus enemigos, a saber, que el capitalismo sólo puede funcionar por medio de un egoísmo sociópata *à la* Hobbes. De este modo, derecha e izquierda coinciden en el carácter amoral de los mercados. A Quentin Skinner le preocupaba que «el liberalismo contemporáneo, en especial su corriente libertaria, estuviera en peligro de dejar a la gente sin conceptos que no fueran los del interés personal y los derechos individuales». Reconozco que existe tal riesgo, a través de la versión vulgar de neoliberalismo que propugnan el *Country Club,* algunas universidades y

ciertos gabinetes.

Pero como admite a su vez Skinner, existe un camino medio entre el comunitarismo de MacIntyre y el individualismo de Ayn Rand. Yo lo caracterizaría como el deber positivo de ser un buen burgués: usted y yo conocemos personalmente muchos casos. Como dice Skinner: «A menos que antepongamos nuestros deberes a nuestros derechos, podemos tener la certeza de que justo nuestros derechos se verán afectados».[6] Anteponer los deberes a los derechos es algo natural para un habitante del burgo de Delft o para un ciudadano de Rapid City.

Se llama también liberalismo a la versión burguesa de las virtudes que en última instancia se deriva de la fórmula «Aristóteles + san Agustín = santo Tomás». El momento propiamente burgués es Adam Smith, a quien he reivindicado como una especie de santo Tomás secular; sin embargo, nótese que a mediados del siglo XIII tanto santo Tomás como su generación se empeñaron en demostrar que «un comerciante honrado, modesto y caritativo podía efectivamente llevar una buena vida cristiana».[7] Antes mencioné que en su primer libro sobre «teología económica», Robert Nelson establece en detalle que «la economía de Estados Unidos sigue […] en la tradición romana, estrechamente vinculada a una visión de la ley natural como algo que se revela por el ejercicio de las facultades de la razón humana, cuya mejor exposición teológica debemos a santo Tomás de Aquino».[8] Nelson identifica en la misma línea de Platón, San Agustín, Lutero y Marx, a la tradición económica «protestante», más pesimista y con una «visión del mundo […] como pecado […] donde los poderes de la razón humana han sufrido una fatal mengua a causa de […] la corrupción de la naturaleza humana».

Algunos teóricos liberales negarían su ascendencia en la ética de las virtudes, alegando por ejemplo que en esencia el liberalismo no es sino pensamiento democrático radical; el cual procede, sin embargo, del elemento agustiniano de la ecuación.[9] En el otro extremo, algunos más proclaman, junto con los seguidores de Locke (si no es que con Locke mismo), que la comercialización de derechos bajo contrato es suficiente: no hay ninguna necesidad de enredarse en la tradición ética de Occidente. Por ejemplo, David Strauss afirma que «importar todo un vocabulario aristotélico no sólo es innecesario sino incompatible con las premisas liberales».[10] Está en lo correcto si con «todo un vocabulario» se refiere a cosas como adoptar la actitud aristocrática de un griego varón libre hacia instituciones como la esclavitud, o colocar por encima de todas ellas una virtud como la «magnanimidad». No obstante, en realidad Strauss no logra demostrar eso de que «nada particularmente aristotélico» hay en las dos virtudes que él considera necesarias para el liberalismo: tolerancia hacia las ideas de los demás y flexibilidad respecto a nuestro plan de vida. Reconoce, por ejemplo, que la flexibilidad en la vida es «un tipo de valentía moral, una disposición para enfrentar la vida aun cuando ésta carezca, en sus aspectos más importantes, de un perfil bien definido».[11] En cuanto a la

tolerancia, ésta puede entenderse como una especie de humildad —así ocurrió, por ejemplo, durante los debates sobre el tema en Holanda en la década de 1620—, la cual se compone a su vez, como notó santo Tomás, de templanza y justicia, ambas virtudes paganas, no sólo cristianas.

Comúnmente, los vicios burgueses reflejan las ansiedades de la clase media, como puede apreciarse por ejemplo en los diversos personajes burgueses de Molière, empeñados en volverse respetables. Como señalé, *Le bourgeois gentilhomme* es una broma desde el título mismo, pues en 1670 tanto en francés como en inglés la expresión resultaba simplemente absurda: «el burgués gentilhombre».[12]

Pero compare las virtudes burguesas con las opciones anteriores. Las virtudes aristocráticas elevan un Yo. Las virtudes labriegas y cristianas elevan un Usted. Las virtudes sacerdotales elevan un Eso. En cambio, las virtudes burguesas dan voz a un Nosotros, negociando entre Yo y Usted en relación con Eso, como debe hacerlo la gente civilizada. Abram fue rebautizado Abraham, «padre de una muchedumbre», tras establecer una alianza con el Señor, literalmente un acuerdo de propiedad. Más adelante, Abraham negocia como un vendedor de alfombras para impedir que Dios destruya la ciudad de Sodoma: «¿Pero vas a exterminar juntamente al justo con el malvado? Si hubiera 50 justos en la ciudad. […] Si de los 50 justos faltaran cinco, ¿destruirías por los cinco a toda la ciudad?» Y así sucesivamente, por inducción matemática, hasta llegar a sólo diez justos. En ese momento, Dios se contiene. Desde el principio, Abraham manifiesta virtudes burguesas. Un labriego se postra ante los dioses; un aristócrata los maldice; un sacerdote organiza su culto. El burgués discute con su Dios y hace un pequeño trato con Él. Puedo conseguirlo para usted a precio de mayoreo.

El proyecto aquí consiste en revivir esta benéfica ideología de hacer tratos entre la clase media; o mejor dicho, el proyecto consiste en hacerla de nuevo respetable entre la clase educada, pues en la práctica capitalista no es necesario «revivirla». Como he argumentado, las vigorosas ideologías del aristócrata y el labriego aún persisten, trayendo algún bien y mucho mal. Necesitamos revivir una conversación ética seria sobre la vida de la clase media, la vida de las ciudades, el foro y el ágora. Necesitamos ir más allá del proyecto que maldice al hombre de negocios por no ser un exaltado aristócrata ni un humilde labriego-proletariado. Ni el programa conservador de entregar todo a una clase de pseudoaristócratas educados en Andover y Yale, ni el programa radical de entregar todo a un partido formado por jóvenes de cuna burguesa que apoyan al proletariado, han funcionado muy bien. Necesitamos una burguesía ética.

El asunto es que una valentía meramente heroica o un amor meramente cristiano, al menos en sus expresiones vulgares, no dan cuenta de manera cabal de las virtudes que convienen a una sociedad comercial. Estos dos discursos se escuchan en el campamento y en el campo. Ataviado con su armadura efestiana, Aquiles se vanagloria en medio del

campamento y despliega su noble cólera. Descalzo, Jesús yace de pie sobre la montaña y predica a los más pobres entre los pobres. Campamento y campo.

Sin embargo, nosotros los burgueses vivimos hoy en la ciudad o estamos por trasladarnos a una ciudad y tener ocupaciones urbanas. «El hombre vive así, gracias al cambio —decía Adam Smith en una época ya en 1776—, convirtiéndose, en cierto modo, en mercader.»[13] La predicción de que el proletariado se convertiría en la clase universal ha resultado ser errónea. La idea del siglo XIX, según la cual el hombre de clase media defendía el capital y no la fuerza de trabajo, parece errónea en la actualidad, cuando la dimensión financiera del capital es un fondo anónimo de Londres y Tokio, en su mayoría fondos de pensión en propiedad de los trabajadores, y cuando más de la mitad del capital social productivo en los países ricos es de hecho capital humano, las habilidades del maquinista en Cedar Rapids o el abogado en Ciudad del Cabo.[14]

A propósito del fracaso del aburguesamiento de la clase trabajadora alemana durante el siglo XIX, el historiador Jürgen Kokca comenta: «Falta de independencia, dependencia al mercado, la naturaleza manual del trabajo, ingresos bajos, hacinamiento y la necesidad para todos los miembros de la familia de aportar al ingreso; éstos fueron los factores que se interpusieron para lograr un verdadero [aburguesamiento] de los trabajadores en el siglo XIX».[15] Así es. Y cuando el proletariado obtiene independencia financiera, educación superior, un trabajo intelectual, ingresos altos, una amplia casa residencial y una incorporación tardía a la fuerza de trabajo, se vuelve… burgués. Sucedió primero en Estados Unidos. El proletariado, la versión urbana y secular del campesinado rural y religioso, ha podido correr con la fortuna de enviar a sus hijos a Notre Dame y de ahí a carreras en la industria del plástico. La clase educada podrá lamentarse, la clerecía quejarse, los bohemios mofarse; sin embargo, la clase universal en la que lentamente se están disolviendo todas las demás es la aborrecible burguesía.

La mitad del empleo en los países ricos es de cuello blanco y no deja de aumentar. De acuerdo con Richard Florida, 30% de la fuerza de trabajo corresponde a la «Clase Creadora» (oradores, diseñadores, administradores, etc.), en comparación con 10% en 1900. En la actualidad hay alrededor de 140 000 000 de empleados en Estados Unidos, pero 19 000 000 de negocios con un solo propietario y 2 500 000 con dos o más propietarios. Cuéntelos en el directorio telefónico; se asombrará. Por definición, detrás de cada negocio con un solo dueño hay un pequeño capitalista; detrás de cada sociedad, al menos dos, y detrás de cada empresa pequeña tal vez dos o tres. Incluyendo a las pequeñas empresas, eso equivale a un total de 25 000 000 de pequeños comerciantes, de un total de 215 000 000 de personas mayores de 20 años.

Los trabajos para agricultores, proletarios y aristócratas son cada vez menos. Incluso los soldados son hoy burgueses. La fabricación de objetos se ha abaratado y así seguirá, en comparación con la mayoría de los servicios. En 1780 una pieza de tela de algodón se

vendía en 70 u 80 chelines; en 1850 en 5 chelines.[16] Este abaratamiento provocó que hilar dejara de ser una tarea doméstica, luego tejer, coser ropa de hombre, coser ropa de mujer, hornear, fermentar, envasar y finalmente casi todas las actividades asociadas con la cocina. Después provocó que los labriegos abandonaran el campo: tres cuartas partes de los trabajadores estadunidenses laboraban en granjas en 1800; 40% en 1900; 8% en 1960; 2.5% en 1990. Este 2.5% producía mucho más que las tres cuartas partes. Sin embargo, un barbero o un profesor no eran más productivos en 1990 que en 1800. Siguen siendo necesarios 15 minutos para recortar atrás y a los lados con unas tijeras; aún toma 50 minutos transmitir con un gis el concepto de ventaja comparativa a estudiantes universitarios. En cambio, el agricultor se ha vuelto 36 veces más productivo. No podemos comer 36 veces más comida —lo he intentado: no funciona—, y por lo tanto la participación del agricultor en el empleo se ha reducido a casi nada.

La producción fabril de objetos tendrá el mismo destino que la preparación de alimentos en cocinas y el cultivo de cosechas en granjas. Calculadoras que en 1970 se vendían en 4 000 dólares, en 1990 se vendían en 4 dólares, y hoy en día en cuatro centavos. De hecho, por la Ley de Moore, el costo del poder calculador de las máquinas —sumar, multiplicar y acarrear— cayó primero al rango de los 100 dólares hasta llegar hoy a una pequeña fracción de centavo. Cuenta la broma que si el precio de los Maseratis hubiera caído como cayó el de las calculadoras entre 1970 y 2000, al final se habrían vendido en 23 centavos por auto. La fuerza laboral que se requiere para hacer un radio, un cristal o un auto está por desaparecer. En Estados Unidos, los obreros en la línea de producción dentro del sector manufacturero alcanzaron su nivel máximo después de la segunda Guerra Mundial, con una quinta parte de la fuerza laboral, pero desde entonces han ido desapareciendo, primero lentamente y hoy de manera acelerada. Lo que queda son, de un lado, mesas por limpiar, y del otro, ocupaciones burguesas. Dentro de 50 años, en Estados Unidos un obrero en una línea de ensamblaje será un personaje tan extraño como un agricultor.

Ello no se debe a que los «trabajos salgan del país», como piensan lo no economistas. Incluso si se quedan en casa, cada vez menos gente aprieta botones. Y eso es bueno, no malo, ya sea que se logre gracias al comercio internacional o el automatismo, o ambas cosas, porque es otra forma de decir que podemos obtener más por cada persona. En un plazo relativamente largo, no existe tal cosa como el desempleo tecnológico; tampoco el desempleo causado por el comercio exterior. Por el contrario, si fuera buena economía lo que usted lee en el periódico sobre «desempleo», entonces prácticamente nadie conservaría su trabajo. En la actualidad, no hay trabajo para las decenas de miles de herreros que laboraban en 1900 o para las decenas de miles de conductores de barcazas que laboraban en 1850.

Entiéndalo: abogo por que se ayude a quienes han sido lastimados por el cambio.

Pero abogo además por el cambio. Si internet desplaza la enseñanza presencial me jubilaré de buena gana y viviré de una pensión conseguida gracias a la gran productividad de la economía estadunidense.

El cambio está reduciendo las ocupaciones proletarias y enriqueciendo a una burguesía cada vez más grande. El tamaño de la Clase Creadora no deja de crecer para *beneficio* de los que aún son pobres. En octubre de 1858, Engels le escribió a Marx: («Querido Moro») «El proletariado inglés se está aburguesando cada vez más, y con ello la más burguesa de las naciones aparentemente tiende a poseer, *además de una burguesía,* una aristocracia burguesa y un proletariado burgués».[17]

En 1933, un escritor alemán declaró que «la época burguesa está llegando a su fin. […] Pareciera como si la juventud no tuviera hoy interés en recibir [el legado de la vida burguesa]. No manifiesta ningún sentimiento hacia las virtudes específicas de la *Bürgertum,* esa combinación particular de compromiso y moderación humana. La combinación ha sido un rasgo distintivo del liberalismo, hoy tan viciado».[18] Cuántas veces no se ha dicho esto, y a pesar de ello —aunque reconozco la gravedad del desafío que las décadas de 1930 y 1940 representaron para las virtudes burguesas— desde la década de 1950 y hasta la fecha la burguesía y sus valores y su liberalismo no han dejado de expandirse. Por ejemplo, los Buenos Alemanes de nuestra época poseen justo esa combinación de compromiso y moderación humana.

Sin embargo, idealizar una historia pagana o cristiana de las virtudes, y luego lamentarse de que en los últimos tiempos, ¡ay, nadie alcanza ya ese ideal!, sigue siendo un reproche rutinario. Se dice que vivimos en una vulgar era de hierro, o de plástico, no en una de oro pagana o una de plata cristiana. Desde 1848, en el relato ético de artistas e intelectuales el pueblo es quizás útil, incluso necesario, pero ¿virtuoso? De acuerdo con la clase educada, el aristócrata y el labriego comparten el desdén por el comerciante, quien carece del honor marcial de un caballero y de la solidaridad de un siervo. Las virtudes burguesas han sido reducidas a un único vicio: la codicia.

Michael Novak cuenta sobre la nostalgia católico-romana por una imaginaria época precapitalista de gremios y campesinos, trabajadores y señores admirados, que se saludan con afecto el domingo después de misa. Los pensadores sociales católicos, escribe Novak:

> Pasan por alto a los cientos de millones de católicos en todo el mundo que trabajan en pequeños negocios de su propiedad. Ignoran a los barberos y a las cosmetólogas, a los dueños de estancos, los almacenistas, los contratistas eléctricos, las compañías de plomería y calefacción, los dueños de panaderías, los carniceros, los restauranteros, los editores de periódicos étnicos, los comerciantes de alfombras, los ebanistas, los joyeros, los administradores de restaurantes de comida rápida, los vendedores de helados, los mecánicos de autos, los propietarios de ferreterías y electrodomésticos, los sastres, los fabricantes de velas religiosas, los encajeros.[19]

Novak prosigue su encomio de los pequeños negocios con palabras que pudieron haber usado Montaigne o Montesquieu: «El comercio demanda atención a las pequeñas pérdidas y las pequeñas ganancias; enseña cuidado, disciplina, frugalidad, cuentas claras, previsión providencial y respeto por las estimaciones periódicas; instruye en la cortesía, suaviza los instintos bárbaros y exige atención a las buenas maneras; enseña fidelidad a los contratos, honestidad en los tratos justos y preocupación por nuestra reputación moral».[20] Novak tiene en mente al pequeño burgués, aunque yo extendería su encomio al gran burgués, con un conjunto de virtudes muy diferentes. Ninguna de estas dos clases es perfecta, pues vivimos en un mundo imperfecto. Pero dentro de los límites del pecado original, como diría John Mueller y como diríamos también Novak y yo, ambas son muy buenas. Además, observa Novak: «Artistas y aristócratas, los apasionados y los valientes de corazón, desde luego ridiculizan estas cualidades».

Sin duda, como dice Amos Oz, Thomas Mann fue el escritor que «amó, se burló, celebró con elegías e inmortalizó la era burguesa».[21] En *Los buddenbrook* (1901), su primera novela exitosa, al mismo tiempo una sátira y una elegía de sus propios ancestros comerciantes en el norte de Alemania, el caza-fortunas Bendix Grünlich (el «verdoso») adula a la consulesa a fin de obtener la mano de Antonie. La familia de la consulesa es Duchamps («Del campo»), una evocación nostálgica de la aristocracia pastoril (compárese el sarcasmo de Jack London a propósito de «Van Weyden». «¡Ah, si en todas las familias reinara el espíritu que en ésa…», afirma el obsequioso Señor Verdoso. «En ella se encuentra la fe en Dios, los sentimientos más sinceros de caridad y de piedad… En resumen: el verdadero espíritu cristiano que constituye mi ideal, y que ellos saben armonizar con una noble táctica en el trato social y con una distinción y una elegancia».[22] En pocas palabras sería un mejor mundo, con cristianos aristócratas y ningún Tercer Estado. Más adelante le informa (falsamente) que «su padre había sido predicador, pastor, un santo varón, cristiano ejemplar y hombre de mucho mundo», en lo que constituye una reivindicación de una mezcla de virtudes labriego-cristianas y pagano-aristocráticas.

En un burgués esta combinación de virtudes labriegas y aristocráticas no puede ser genuina. Y así queda demostrado en el caso de Grünlich.

La retórica cristiana de *Los Buddenbrook* se usa como simple instrumento de ambición u orgullo, por ejemplo, cuando Johann aparta a su hija Antonie de su infatuación por un muchacho que no le conviene, uno que de hecho personifica los ideales liberales de 1848: «Según mis creencias de cristiano, querida hija mía, es deber de toda persona respetar los sentimientos de los demás», es decir, los de Johann, su padre. El cristianismo apasionado de la burguesía a principios del siglo XIX, sugiere Mann, fue una novedad transitoria, al menos en comparación con la sobriedad religiosa alemana

después de la Guerra de los Treinta Años: «El difunto cónsul, con su efusivo amor a Dios y al crucificado, había sido el primero de su familia que manifestó sentimientos elevados, liberales y poco frecuentes». Johann se ha distanciado del entusiasmo religioso, el correlato burgués o incluso proletario de la Revolución Sentimental entre los labriegos y los aristócratas, y usa el recuerdo de ello como un mero recurso retórico.

La retórica aristocrática, sugiere Mann, es además falsa en la burguesía, y peligrosa. Gerda Arnoldsen, nacida en Ámsterdam, madre de futuros Buddenbrook, tiene «un temperamento de artista», es «una criatura original, enigmática y encantadora», piensa el burgués Tom, quien se casa con ella. Peter Gay observa que Mann nunca se permite entrar en el pensamiento de Gerda. Es retratada como una ominosa «aristócrata»; aunque siendo neerlandesa de entrada esto es absurdo.[23] Ella refuerza la vertiente bohemia de la familia, presente en el hermano de Tom, llamado no casualmente Christian, quien termina en un manicomio, así como en el único hijo y heredero de Tom, de nombre Hanno, quien al igual que su «aristocrática» madre está obsesionado por la música y quien muere a los 15 años, poniendo fin a las esperanzas para la firma.[24]

En 1944, Sartre defendió con cierta justicia que «casi todos los miembros de la clase media y casi todos los cristianos son inauténticos». Tomada de Heidegger, la palabra «autenticidad» es clave en la obra de Sartre. Con ella quiere decir que *les bourgeois* inauténticos «se niegan a vivir con plenitud su condición como clase medieros o cristianos y ocultan siempre para sí mismos algunos aspectos de ellos mismos».[25] Como señaló Ruth Benedict más o menos por la misma época convulsionada: «Una vez aceptado un sistema de valores con arreglo al cual vivir, el individuo no puede mantener durante mucho tiempo, sin peligro de caer en la ineficiencia y en el caos, una parcela separada de su vida en la que piense y se comporte con arreglo a un sistema de valores opuesto».[26]

Antes cité el desdeñoso comentario de Aristóteles hacia los burgueses y su «forma de vida innoble y contraria a la virtud». La lógica de Aristóteles es que la *polis* requería «hombres justos en sentido absoluto y no relativo», es decir, hombres cuyo sentido de la justicia no esté en función de criterios particulares, pues tal cosa es todo menos justicia.[27] En esto tiene la razón. Adam Smith argumentó bajo premisas similares que los terratenientes, no los comerciantes, eran los mejores representantes de la comunidad en su conjunto. La Prudencia Sola no es una constitución ideal. Pero Smith, a diferencia de Aristóteles, conocía y apreciaba a los burgueses reales. Sabía, por lo tanto, a diferencia de la clase educada occidental tan hostil hacia la burguesía, que una buena sociedad puede erigirse sobre virtudes burguesas reales. Olvidar a Smith en una sociedad comercial ha dejado huérfanas a las virtudes. Es la tragedia ética del Occidente moderno.

¿Qué son entonces las virtudes burguesas? Me pide predicar. Yo le predico a usted.

La principal virtud burguesa es la prudencia para comprar barato y vender caro. Lo reconozco. Así es. Pero es asimismo la prudencia para negociar en vez de invadir, para calcular las consecuencias, para perseguir el bien con talento; por ejemplo, Herbert Hoover que rescata con determinación a muchos europeos de la hambruna tras 1918.

Otra virtud burguesa es la templanza para ahorrar y acumular, desde luego. Pero es también la templanza para educarse en los negocios y en la vida, para escuchar al cliente con humildad, para resistir la tentación a engañar, para indagar con paciencia si pudiera haber un arreglo; por ejemplo, Eleanor Roosevelt negociando la Declaración de las Naciones Unidas de los Derechos Humanos en 1948.

En tercer lugar, es la justicia para defender la propiedad privada que fue adquirida de manera honesta. Pero es además la justicia para pagar de buena voluntad el trabajo de calidad, para honrar el trabajo, para eliminar los privilegios, para valorar a las personas por lo que pueden hacer y no por quienes son, para percibir el éxito sin envidia, permitiendo que el capitalismo funcione desde 1776.

Una cuarta virtud es la valentía para incursionar en nuevas formas de hacer negocios. Pero es asimismo la valentía para superar el miedo al cambio, para resistir la caída hasta la bancarrota, para ser atento con las nuevas ideas, para despertar a la mañana siguiente y enfrentar con alegría la jornada, resistiendo el desesperanzado pesimismo de la clase educada desde 1848 hasta la fecha. De este modo, la burguesía puede tener Prudencia, Templanza, Justicia y Valentía, las cuatro virtudes paganas. O las tres escocesas —Prudencia, Templanza y Justicia, las virtudes artificiales—, más la iniciativa, es decir, la Valentía con otra dosis de Templanza.

Más allá de las virtudes paganas se encuentra el amor para cuidar de nosotros mismos. Así es. Sin embargo, se encuentra asimismo un amor burgués para cuidar de los empleados, socios, colegas, clientes y conciudadanos; para desear el bien de la humanidad, para buscar a Dios y descubrir una conexión humana y trascendente en el mercado en 2006, y en una benevolencia escocesa hacia 1759.

Otra virtud es la Fe para honrar nuestra comunidad de negocios. Pero es además la Fe para erigir monumentos al pasado glorioso, para preservar tradiciones comerciales, educativas, religiosas, hallando identidad en Ámsterdam, Chicago y Osaka.

Otra es la Esperanza para imaginar una mejor máquina. Pero es asimismo la Esperanza para ver el futuro como algo más que simple estancamiento o eterno retorno, para infundir la jornada con un propósito y apreciar nuestro trabajo como una espléndida vocación, desde 1533 hasta la fecha. De este modo, la burguesía puede tener Fe, Esperanza y Amor, las tres virtudes teologales.

En suma, las virtudes burguesas no son sino las sietes virtudes puestas en práctica en una sociedad comercial. No son hipotéticas. A diferencia de las recias tradiciones de virtudes labriegas y aristocráticas, desde hace siglos venimos practicando las virtudes

burguesas en Venecia y Holanda, y más tarde en Inglaterra, Escocia y la Norteamérica Británica, y luego también en Bélgica, el Norte de Francia, la región del Rin, Sídney, Cleveland, Los Ángeles, Bombay, Shanghái y un abanico muy amplio de ciudades en otras partes. Desde luego, en incontables ocasiones hemos caído en vicios burgueses. El pecado es original. Pero la gran mayoría de nosotros vive en una sociedad comercial y el capitalismo no es de suyo perverso o inmoral. Todo lo contrario.

La expresión «virtudes burguesas» no es ninguna contradicción. Es el modo como hoy vivimos la mayor parte del tiempo, en el trabajo, en nuestros días buenos; y la manera como deberíamos vivir, de lunes a viernes.

[1] Ostrom, Gardner y Walker, *Rules, Games,* 1994, p. 320.

[2] Feser, *On Nozick,* 2004, p. 14.

[3] *Ibid*., p. 13.

[4] La propia Shklar llamaba a su posición «liberalismo de huesos desnudos». Véase Benhabibm, «Judith Shklar's Dystopic Liberalism», 1994.

[5] Hursthouse, *Virtue Ethics,* 1999, p. 6.

[6] Skinner, «Republican Ideal», 1990, p. 309.

[7] Little, *Religious Poverty,* 1978, p. 179.

[8] Tal como aparece resumido en su segundo libro, *Reaching for Heaven,* 2001, p. xxi.

[9] McCloskey, *American Conservativism,* 1951, pp. 5-7.

[10] Strauss, «Liberal Virtues», 1992, p. 197.

[11] *Ibid*., p. 199.

[12] Véase Molière, *Le bourgeois gentilhomme,* 2.5, por ejemplo: «Pasea ataviado de burgués *(habillé en bourgeois)»,* apunta el sastre M. Jourdain, «y nadie te dirá "Mi Gentilhombre" (*Mon gentilhomme*)». Animados por los consejos del sastre, sus ayudantes comienzan a llamarlo «Monseñor *(monseigneur)* [feudal]» y luego incluso «Vuestra Grandeza» *(votre grandeur).* Comprar honor era ya común en Francia.

[13] Smith, *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones,* 1958, p. 24 (edición original 1776).

[14] Al respecto puede revisar los datos sobre el porcentaje de la fuerza laboral, incluyendo el trabajo empresarial, en el ingreso nacional: en 1800 en un lugar como Inglaterra equivalía aproximadamente a 33%, mientras que en la actualidad equivale aproximadamente a 90%. En suma, entendido como porcentaje del ingreso nacional, el rendimiento del capital físico y en especial de la tierra ha experimentado un descenso. Ha sido sustituido por 57% (90 menos 33) correspondiente a nuevas habilidades por encima del mero trabajo físico.

[15] Kocka, «European Pattern», 1988, p. 35, n. 18. La palabra alemana para «aburguesamiento» es *Verbürgerlichung*.

[16] McCloskey, «Industrial Revolution», 1981, p. 110.

[17] Marx-Engels, *Collected-Works,* vol. 40, p. 343, disponible en http://www.marxists.org/archive/marx/works/1858/letters/58_10_07.htm. «La más burguesa de las naciones»: Engels no vivió en Estados Unidos.

[18] Rudolf Smend, citado en Kocka, «European Pattern», 1988, p. 36, n. 26.

[19] Novak, *Catholic Social Thought,* 1984, p. 179.

[20] *Idem*.

[21] Oz, *Under This Blazing Light,* 1979, p. 45.

[22] Mann, *Los Buddenbrook,*, 1985, p. 101 (edición original 1901).

[23] Gay, *Savage Reprisals*, 2002, p. 130.

[24] Mann, *Los Buddenbrook,* pp. 107, 153, 271, 315.

[25] Sartre, *Anti-Semite,* 1944, p. 12.

[26] Benedict, *El crisantemo y la espada,* p. 23.

[27] Aristóteles, *Política,* aprox. 330 a.C., 1328b.

Bibliografía

Abbing, Hans, *Why Are Artists So Poor? The Exceptional Economy of the Arts,* Amsterdam University Press, Amsterdam, 2002.

Adams, Jeremy, *Thomas Aquinas: Angelic Doctor,* Teaching Company, Chantilly, Va., 2000.

Allison, C. FitzSimons, *The Rise of Moralism: The Proclamation of the Gospel fr om Hooker to Baxter,* Seabury, Alschuler, Nueva York, 1966.

Alschuler, Albert W., *Law without Values: The Life, Work, and Legacy of Justice Holmes,* University of Chicago Press, Chicago, 2000.

Andreau, Jean, *Banking and Business in the Roman World,* Cambridge University Press, Cambridge, 1999.

Appiah, Kwame Anthony, *The Ethics of Identity,* Princeton University Press, Princeton, 2005.

Aquino, santo Tomás de, *Summa contra Gentiles,* edit. Joseph Rickaby, Burns and Oates, S. J., Londres, 1905. Reimpreso en Jacques Maritain CenterWeb. En http://www.nd.edu/Departments/Maritain/etext/gc.htm. [Edición en español: *Suma contra los gentiles,* 2 v., ed. bilingüe dirigida por Laureano Robles Carcedo y Adolfo Robles Sierra, introd. de Eudalbo Forment Girault, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2007.]

_____, *Disputed Questions on Virtue [Quaestio disputata de vertibus in commune* y *Quaestio cardinalibus],* trad. y pref. de Ralph McInerny, St. Augustine's Press, South Bend, Ind., 1999. [Edición en español: *Cuestión disputada sobre las virtudes en general,* estudio preliminar, trad. y notas de Laura E. Corso de Estrada, Universidad de Navarra, Pamplona, 2000.]

_____, *Summa Theologica [Theologiae),* 2a. ed., Fathers of the English Dominican Province, 1920. En: http://www.newadvent.org/summa/31g100.htm. [Edición en español: *Suma de teología*, 5 v., colaboración de José Martorell, G. Celada, A., Escallada, S. Fuster, J.M. Artola, A. Bandera, E. Rodríguez y F. Soria, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1988.]

_____, *Treatise on the Virtues [Summa Theologiae*], trad. y edit. John A. Oesterle, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind., 1984.

Arce M., y Daniel G., «Conspicuous by Its Absence: Ethics and Managerial Economics», *Journal of Business Ethics* 54 pp. 261-277, 2004.

Arendt, Hannah, *The Human Condition,* University of Chicago Press, Chicago, 1958. [Edición en español: *La condición humana,* introd. de Manuel Cruz, trad. de Ramón Gil Novales, Paidós, Barcelona, 2005.]

Aristóteles, *The History of Animals,* trad. D'Arcy Wentworth Thompson, 1910. En: http://classics.mit.edu/Aristot]e/history_anim.html. [Edición en español: *Historia de los animales,* ed. de José Vara Donado, Akal, Madrid, 1990.]

_____, *Nicomachean Ethics,* trad. de H. Rackham, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1934. [Edición en español: *Ética nicomáquea,* trad., prol. y notas de Antonio Gómez Robledo, UNAM, México, 2012.]

_____, *Politics,* trad. de Earnest Barker, Oxford University Press, Oxford, 1968. [Edición en español: *Política,* trad., introd. y notas de Antonio Gómez Robledo, UNAM, México, 2012.]

_____, *Rhetoric,* trad. de George A. Kennedy, Oxford University Press, Oxford, 1991. [Edición en español: *Retórica,* introd., trad. y notas de Arturo E. Ramírez Trejo, UNAM, México, 2010.]

Arnold, Matthew, «The Study of Poetry», en *The Portable Matthew Arnold,* edit. Lionel Trilling, pp. 299-331, Viking, Nueva York, 1949.

Aron, Raymond, *Memoirs,* trad. de George Holoch, Holmes and Meier, Nueva York, 1990. [Edición en español: *Memorias,* trad. de Amanda Frons de Gioia, Alianza, Madrid, 1985.]

Auden, W. H., *W. H. Auden: Collected Poems,* edit. E. Mendelson, Random House, Nueva York, 1976.

Agustín de Hipona, San., *Confessions,* trad. de F. J. Sheed, Sheed and Ward, Nueva York. [Edición en español: *Las confesiones,* introd., trad. y notas de Alfredo Encuentra Ortega, Gredos, Madrid, 2010.]

Austen, Jane, *Persuasion,* Oxford World Classics, Oxford, 1930. Hamlyn, Londres, 1987. [Edición en español: *Persuasión,* trad. de M. Ortega y Gasset, Espasa Calpe, Buenos Aires, 1948.]

Baar, Dirk-Jan van, y Auke Kok, *De Millenium Top-40,* HP-De Tijd, Holanda, Bélgica, 1999.

Bacon, Francis, *Essays,* 3a. ed., edit. A. S. West, Cambridge University Press, Cambridge, 1899. [Edición en español: *Ensayos,* trad., pról. y notas de Luis Escolar Bareno, Aguilar, Madrid, 1974.]

Baechler, Jean, *Les origines du capitalisme* (The origins of capitalism), Gallimard, París, 1971. Basil Blackwell, Oxford, 1975. [Edición en español: *Los orígenes del capitalismo*, trad. de Amadeo Monrabaa, Península, Barcelona, 1976.]

Baier, Annette C., *Moral Prejudices: Essays on Ethics,* Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1995. Reimpreso como *Renegotiating Ethics in Literature, Philosophy, and Theory,* Cambridge University Press, Cambridge, 1998.

Bailey, Steve, «Of *Gomi* and *Gaijin*?», en *Japan: True Stories of Life on the Road,* edit. D. W. George y Amy G. Carlson, pp. 147-149, Travelers' Tales, San Francisco, 1999.

Barr, Stephen, *Modern Physics and Modern Faith,* University of Notre Dame Press, Notre Dame, 2003.

Baudelaire, Charles, «Further Notes on Edgar Poe», en *The Painter of Modern Life and Other Essays: Charles Baudelaire,* 2a. ed., trad. y edit. J. Mayne, pp. 93-110, Phaidon, Londres, 1995.

Beck, Lewis White, *Mr. Boswell Dines with Professor Kant: Being a part of James Boswell's Journal, until now unknown, found in the Castle of Balmeanach on the Isle of Muck in the Inner Hebrides,* Tragara Press, Edimburgo, Thoemmes Press, Bristol, 1995. En: http://www.thoemmes.com/bos_kant.htm.

Becker, Gary S., «A Theory of Marriage», *Journal of Political Economy,* julio-agosto. Reimpreso en *The Economic Approach to Human Behavior,* pp. 205-250, University of Chicago Press, Chicago, 1976.

Becker, Gary, y Nigel Tomes, «An Equilibrium Theory of the Distribution of Income and Intergenerational Mobility», *Journal of Political Economy,* 87, pp. 1153-1189, 1979.

Bell, Daniel, *The Cultural Contradictions of Capitalism,* Basic Books, Nueva York, 1976. [Edición en español: *Las contradicciones culturales del capitalismo,* trad. de Néstor A. Míguez, Alianza Mexicana, Conaculta, México, D.F., 1989.]

Bellah, Robert, *Imagining Japan: The Japanese Tradition and Its Modern Interpretation,* University of California Press, Berkeley, 2003.

Bellah, Robert *et al.* , *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life,* University of California Press, Berkeley, 1996. [Edición en español: *Hábitos del corazón,* trad. de Guillermo Gutiérrez, Alianza, Madrid, 1989.]

Bellow, Saul, *It All Adds Up: From the Dim Past to on Uncertain Future,* Penguin, Nueva York, 1994.

Benedict, Ruth, *The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture,* Houghton Mifflin, Boston, 1989. [Edición en español: *El crisantemo y la espada: patrones de la cultura japonesa,* trad. de Javier Alfaya, Alianza, Madrid, 2008.]

Benhabib, Selya, «Judith Shklar's Dystopic Liberalism», *Social Research,* 61 (verano), pp. 477-488, 1994.

Bennett, William J., *The Book of Virtues: A Treasury of Great Moral Stories,* Simon and Schuster, Nueva York, 1993. [Edición en español: *El libro de las virtudes,* trad. de Carlos Gardini, Ediciones B, Barcelona, 2012.]

Bentham, Jeremy, *A Fragment on Government, with an Introduction to the Principles of Morals and Legislation,* Basil Blackwell, Oxford, 1948. [Edición en español: *Un fr agmento sobre el gobierno,* estudio preliminar, trad. y notas de Enrique Bocardo Crespo, Tecnos, Madrid, 2003.]

Berlin, Isaiah, «The Originality of Machiavelli», *Against the Current,* Political Studies Association, publicado en *Studies in Machiavelli,* 1972.

_____, *The Roots of Romanticism: The Mellon Lectures,* Princeton University Press, Princeton, 1999. [Edición en español: *Las raíces del romanticismo: conferencias A. W. Mellon en Bellas Artes, 1965, The National Gallery of Art, Washington DC,* ed. de Henry Hardy, trad. de Silvana Marí, Taurus, Madrid, 2000.]

_____, «The Apotheosis of the Romantic Will», en *The Crooked Timber of Humanity,* pp. 207-237, John Murray, Londres, 1990.

_____, *Against the Current: Essays in the History of Ideas,* Clarendon Press, Oxford, 1981. [Edición en español: *Contra la corriente: ensayos sobre historia de las ideas,* trad. de Hero Rodríguez Toro, fce, México, 1983.]

_____, *Personal Impressions,* Viking Penguin, Nueva York, 1981. [Edición en español: *Impresiones personales,* comp. de Henry Hardy, introd. de Noel Annan, trad. de Juan José Utrilla y Audón Coria Méndez, fce, México, 1984.]

_____, *The Sense of Reality: Studies in Ideas and their History,* edit. H. Hardy, Farrar, Straus and Giroux, Nueva York, 1997. [Edición en español: *El sentido de la realidad: sobre las ideas y su historia, ed. de Henry Hardy, introd. de Patrick Gardiner, trad. de Pedro Citafuentes, Taurus, Madrid, 2000.]*

Berlin, Isaiah, *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas,* Princeton, Princeton University Press, 1998. [Edición en español: *El fuste torcido de la humanidad: capítulos de historia de las ideas,* ed. de Henry Hardy, trad. de José Manuel Álvarez Flórez, pról. de Salvador Giner, Península, Barcelona, 1998.]

Berman, Marshall, *All That Is Solid Melts into Air: The Experience of Modernity,* Penguin, Nueva York, 1982. [Edición en español: *Todo lo sólido se desvanece en el aire: la experiencia de la modernidad,* Siglo XXI, México, 1989.]

Blaug, Marc, *The Methodology of Economics: Or How Economists Explain,* Cambridge University Press, Cambridge, 1980.

Bock, Gisela, *et al.* , *Machiavelii and Republicanism,* Cambridge University Press, Cambridge, 1990.

Bonkovsky, H. L., *et al.* , «Porphyro genie properties of the terpenes camphor, pinene, and thujone», *Biochemical Pharmacology,* 43, pp. 2359-2368, 1992.

Book of Common Prayer, Episcopal Church, Church Hymnal Corporation, Nueva York, 1979.

Book of Knowledge: The Children's Encyclopaedia, Grolier Society, Nueva York, Education Book Co., Londres, 1911. [Edición en español: (*Book of Knowledge: The Children's Encycloaedia*) *Lectum juvenil,* Credsa, Barcelona, 1984.]

Booth, Wayne C., *Modern Dogma and the Rhetoric of Assent,* University of Chicago Press, Chicago, 1974.

Boswell, James, *The Life of Samuel Johnson, LL. D.* Everyman's Library, vol. 1 de 2, Dent, Londres, 1949. [Edición en español: *La vida del doctor Samuel Johnson,* Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1949.]

Boswell, John, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality,* University of Chicago Press, Chicago, 1980. [Edición en español: *Cristianismo, tolerancia social y homosexualidad: los gays en Europa occidental desde el comienzo de la Era Cristiana hasta el siglo XIV,* trad. de Marco-Aurelio Galmarini, Muchnik, Barcelona, Londres, 1992.]

_____, *Same Sex Unions in Pre-Modern Europe,* Villard, Nueva York, 1994.

Bourdieu, Pierre, *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste*, Harvard University Press, Cambridge, Mass, 1979. [Edición en español: *La distinción: criterios y bases sociales del gusto,* trad. de Ma. del Carmen Ruiz Elvira, Taurus, Madrid, 2002.]

Bowe, John, *et al.* , *Gig: Americans Talk about Their Jobs,* Random House, Nueva York, 2001.

Bradstreet, Anne, *The Works of Anne Bradstreet,* Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1967.

Branca, Virtore, *Merchant Writers of the Italian Renaissance,* Marsilio, Nueva York, 1999.

Brands, H. W., *TR: The Last Romantic,* Basic Books, Nueva York, 1997.

Breit, William, y Barry T. Hirsch, *Lives of the Laureates: Eighteen Nobel Economists,* 4a. ed., mit Press, Cambridge, 2004.

Brinton, Howard H., *Friends for 300* Years, Pendle Hill Publications, Wallingford, Pa., 2002.
Broadie, Sarah, «Philosophical Introduction», en *Aristotle: Nicomachean Ethics,* pp. 9-91, Oxford University Press, Oxford, 2002.
Brodkey, Linda, «Writing on the Bias», *College English,* 56 (octubre), pp. 527-547, 1994.
Broer, Lawrence R., y Gloria Holland, *Hemingway and Women: Female Critics and the Female Voice,* University of Alabama Press, Tuscaloosa, 2002.
Brown, Bill, *Reading the West: An Anthology of Dime Westerns,* Bedford Books, Boston, 1997.
Budziszewski, J., *The Resurrection of Nature: Political Theory and the Human Character,* Cornell University Press, Ithaca, 1986.
_____, «Religion and Civic Culture», *Virtue,* pp. 49-68, 1992.
_____, «The Real Issue: Escape from Nihilism», Christian Leadership Ministries, 2003. Disponible en: http://www.Ieaderu.com/real/ri9801/budziszewsld.html.
Butler, Joseph, *Fift een Sermons,* en *The Analogy of Religion and Fift een Sermons,* pp. 335-528, The Religious Tract Society, Londres, 1736.
Byock, Jesse, *Viking Age Iceland,* Penguin, Londres, 2001.
Calomiris, Charles, *A Globalist Manifesto for Public Policy,* Institute of Economic Affairs, Londres, 2002.
Cannadine, David, *The Decline and Fall of the British Aristocracy,* Yale University Press, New Haven, 1990.
_____, *Aspects of Aristocracy,* Penguin, Londres, 1995.
_____, *Class in Britain,* Penguin, Londres, 2000.
Carnegie, Andrew, «Wealth», *North American Review,* 148 (junio), pp. 653-664, 1889. Texto en: http://alpha.furman.edu/~benson/docs/carnegie.htm.
Carruthers, Bruce G., «Trading on the London Stock Market», en *City of Capital: Politics and Markets in the English Financial Revolution, Cap.* 7, Princeton University Press, Princeton, 1996. Reimpreso como *The New Economic Sociology: A Reader,* edit. Frank Dobbin, pp. 457-481, Princeton, University Press, Princeton, 2004.
Casey, John, *Pagan Virtue: An Essay in Ethics,* Cambridge University Press, Cambridge, 1990.
Cervantes, Miguel de, *The Adventures of Don Quixote,* trad. de J. M. Cohen, Penguin, Harmondsworth, 1950. [Edición en español: *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha,* Cátedra, Madrid, 1983.]
Chalfen, Richard, *Snapshot: Versions of a Life,* Bowling Green University Press, Bowling Green, Ohio, 1987.
Chapman, John W., y William A. Galston, *Virtue: Nomos XXXIV,* New York University Press, Nueva York, 1992.
Chapman, R. W., *The Works of Jane Austen,* vol. 6, Oxford University Press, Londres, 1954.
Charry, Ellen T., *By the Renewing of Your Minds: The Pastoral Function of Christian Doctrine*, Oxford University Press, Nueva York, 1997.
_____, «On Happiness», en *Anglican Theological Review,* 86 (invierno), pp. 19-33, 2004.
Chase, Alston, *Playing God in Yellowstone: The Destruction of America's First National Park,* Atlantic Monthly Press, Boston, 1986.
Chaudhuri, Nirad C., *A Passage to England,* Oxford University Press, Londres, 1959.
Chauncey, George, *Gay New York: Gender, Urban Culture, and the Making of the Gay Male World, 1890-1940,* Basic Books, Nueva York, 1994.
Cicerón, Marco Tulio, *De amicitia* [Concerning Friendship], trad. de W. A. Falconer, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1938. [Edición en español: *Diálogos de la vejez y la amistad*, trad., introd. y notas de Agustín Millares Carlo, 2a. ed., UNAM, México, 1972.]
Cicerón, Marco Tulio, *De officiis* [On Duties], trad. de W. Miller, ed. Loeb, Harvard University Press, Cambridge, Mass, 1913. [Edición en español: *De los deberes,* versión y notas de Baldomero Estrada, introd. de Antonio Gómez Robledo, 2a. ed., UNAM, México, 1962.]
Clark, Henry C., *Commerce, Culture, and Liberty: Readings on Capitalism before Adam Smith,* Liberty Fund, Indianapolis, 2003.

Clark, John Bates, «The Society of the Future», *Independent,* 53 (jul. 18), pp. 1649-1651, 1901. Reimpreso como *Democracy and the Gospel of Wealth,* edit. Gail Kennedy, pp. 77-80, Heath, Boston, 1949.

Coase, Ronald H., «The Lighthouse in Economics», *Journal of Law and Economics,* 17 (2) (octubre), pp. 357-376, 1974.

Cole, Robert, *Simone Weil: A Modern Pilgrimage,* Skylight Paths, Woodstock, Vt., 2001.

Coleridge, Samuel Taylor, A *Book I Value: Selected Marginalia,* edit. H. J. Jackson, Princeton University Press, Princeton, 2003.

Collins, Harry, *Artificial Experts: Social Knowledge and Intelligent Machines,* mit Press, Cambridge, Mass., 1990.

Comte-Sponville, Andre, A *Small Treatise on the Great Virtues,* trad. de Catherine Temerson, Henry Holt, Metropolitan/Owl Books, Nueva York, 2001. [Edición en español: *Pequeño tratado de las grandes virtudes,* A Bello, Santiago de Chile, 1996.]

Confucio, *The Analects,* trad. e introd. de D. C. Lau, Penguin, Londres, 1979. [Edición en español: *Analectas/Confucio,* versión y notas de Simón Leys, trad. de Alfonso Colondrón, edaf, Madrid, 1998.]

Constant, Benjamin, *Benjamin Constant: Political Writings,* trad. y edit. Biancamaria Fontana, Cambridge Texts in the History of Political Thought , Cambridge University Press, Cambridge, 1988.

Coontz, Stephanie, *The Way We Never Were: American Families and the Nostalgia Trap,* Basic Books, Nueva York, 2000.

Cosgel, Metin M., «Religious Culture and Economic Performance: Agricultural Productivity of the Amish, 1850-80», *Journal of Economic History,* 53 (junio), pp. 319-331, 1993.

Countryman, E., y E. von Heussen-Countryman, *Shane,* British Film Institute, Londres, 1999.

Cox, Jeffrey, *Imperial Fault Lines: Christianity and Colonial Power in India, 1818-1940,* Stanford University Press, Stanford, 2002.

Cox, W. Michael, y Richard Aim, *Myths of Rich and Poor: Why We're Better OffThan We Think,* Basic, Nueva York, 1999.

Cress, D. A., *Jean-Jacques Rousseau: Basic Political Writings,* Hackett, Indianapolis, 1987.

Crisp, Roger, y Michael Slote, *Virtue Ethics,* Cambridge University Press, Cambridge, 1997.

Cross, F. L., *The Oxford Dictionary of the Christian Church,* Oxford University Press, Londres, 1957.

Crossan, John Dominic, *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant,* Harper-Collins, Nueva York, 1991. [Edición en español: *El Jesús de la historia: vida de un campesino mediterráneo judío,* trad. castellana de Teófilo de Lozoya, Crítica, Barcelona, 2007.]

Csikszentmihalyi, Mihaly, *Finding Flow: The Psychology of Engagement with Everyday Life,* Basic Books, Nueva York, 1997.

D'Emilio, John, y Estelle B. Freedman, *Intimate Matters: A History of Sexuality in America,* 2a. ed., University of Chicago Press, Chicago, 1997. Dalton, Kathleen, *Theodore Roosevelt:* A *Strenuous Life,* Knopf, Nueva York, 2002.

Daly, Jonathan W., «Autocracy Under Siege: Security Police and Opposition» y «The Watchful State: Security Police and Opposition», en *Russia 1866-1905,* Northern Illinois University Press, DeKalb, 1998.

Damasio, Antonio, *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain,* Grosset/Putnam, Nueva York, 1994. [Edición en español: *El error de Descartes: la emoción, la razón y el cerebro humano,* trad. castellana de Joandomènec Ros, Crítica, Barcelona, 2001.]

Davidoff, Leonore, y Catherine Hall, *Family Fortunes: Men and Women of the English Middle Class 1780-1850,* University of Chicago Press, Chicago, 1987. [Edición en español: *Fortunas familiares: hombres y mujeres de la clase media inglesa, 1780-1850,* Cátedra, Universidad de Valencia, Instituto de la Mujer, Madrid, 1994.]

Davis, Philip J., y Reuben Hersh, *Descartes' Dream: The World According to Mathematics,* Harcourt Brace Jovanovich, Nueva York, 1986. [Edición en español: *El sueño de Descartes: el mundo según las matemáticas,* trad. de Luis Bou, Labor, Barcelona, 1989.]

Daviss, Bennett, «Profits from Principle: Corporations Are Finding That Social Responsibility Pays Off», *Futurist,* marzo, pp. 28-32. Reimpreso como *Business Ethics,* 15a. ed., edit. John E. Richardson, pp. 203-209, McGraw Hill/Dushkin, Guildford, Conn., 2004.

Dawidoff, Nicholas, *The Fly Swatter: How My Grandfather Made His Way in the World,* Pantheon, Nueva York, 2002.

Day, Dorothy, *Selected Writings,* edit. R. Ellsberg, Orbis, Maryknoll, Nueva York, 1983.

De Vries, Jan, *European Urbanization 1500-1800,* Methuen, Londres, 1984. [Edición en español: *La urbanización de Europa, 1500-1800,* trad. de Ramón Grau, Crítica, Barcelona, 1987.]

DeLong, J. Bradford, «The Robber Barons», nber y University of California, Berkeley, 1998. En http://econ161.berkeley.edu/Econ_Articles/carnegie/DeLong_Moscow_paper2.html.

Dennison, Tracy K., y A. W. Carus, «The Invention of the Russian Rural Commune: Haxthausen and the Evidence», *Historical Journal,* 46 (3), pp. 561-582, 2003.

DePaul, Michael, y Linda Zagzebski, *Intellectual Virtue: Perspectives fr om Ethics and Epistemology,* Oxford University Press, Oxford, 2003.

Deursen, A. Th. Van, «The Dutch Republic», en *History of the Low Countries,* edit. J. C. H. Blom y E. Lamberts, pp. 143-218, Berghahn Books, Nueva York, 1999.

Dickens, Charles, *Dombey and Son,* Penguin, Londres, 1970, 1985. [Edición en español: *Dombey e hijo,* trad. de Fernando Gutiérrez y Diego Navarro, Ediciones al Azar, Barcelona, 2002.]

_____, *Hard Times,* Norton Critical Edition, 2a. ed., edit. G. Ford y S. Monod, W. W. Norton, Nueva York, 1990. [Edición en español: *Tiempos difíciles,* introd. de Dámaso López García, trad. y notas de Ángel Melendo García, Gredos, Madrid, 2005.]

Donaldson, Thomas, «Adding Corporate Ethics to the Bottom Line», *Financial Times,* 13 de noviembre. Reimpreso como: *Business Ethics,* 15a. ed., edit. J. E. Richardson, pp. 98-101, McGraw-Hill/Dushkin, Guilford, Conn, 2003.

Donnelly, John, «Over Half World's Homes Have Running Water, who Report Finds. But Progress Stalls on Sanitation Goal», *Boston Globe,* 26 de agosto de 2004.

Doris, John M., *Lack of Character: Personality and Moral Behavior,* Cambridge University Press, Cambridge, 2002.

Dougherty, Peter J., *Who's Afr aid of Adam Smith? How the Market Got Its Soul,* Wiley, Nueva York, 2002.

Douglas, Mary, «Deciphering a Meal», en *Implicit Meanings,* pp. 249-275, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1979.

Dreiser, Theodore, *An American Tragedy,* Library of America, Penguin Putnam, Nueva York, 2003. [Edición en español: *Una tragedia americana,* Luis de Caralt, Barcelona, 1961.]

Druik, Douglas W., y Peter Kort Zegers, *Van Gogh and Gauguin: The Studio of the South,* Thames and Hudson, Nueva York, 2001.

Duffy, Famon, «The Cradle Will Rock», *New York Review of Books,* pp. 61-63, 19 de diciembre de 2002.

Dunne, Peter Finley, *Dissertations by Mr. Dooley,* Harper & Bros, Nueva York, 1906.

Dworkin, Ronald, «Is Wealth a Value?», *Journal of Legal Issues,* 9, pp. 191-226, 1980.

Dwyer, June, *Jane Austen,* Continuum, Nueva York, 1989.

Dykstra, Robert R., *The Cattle Towns,* Knopf, Nueva York, 1968.

Easterlin, Richard A., «How Beneficent Is the Market? A Look at the Modern History of Mortality», *European Review of Economic History,* 3, 1999.

Eckel, Catherine C., y Philip J. Grossman, «Altruism in Anonymous Dictator Games», *Games and Economic Behavior,* 16, pp. 181-191, 1996. Reimpreso en http://www.econ.vt.edu/people/profiles/EckelGrossmanAltruism.pdf.

Eliade, Mircea, *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion,* trad. del francés de W. R. Trask, Knopf, Nueva York, 1957, Harcourt, Brace & World, Nueva York, 1959. [Edición en español: *Lo sagrado y lo profano,* trad. de Luis Gil Fernández y Ramón Alfonso Diez Aragón, Paidós, México, Barcelona, 1998.]

Ellis, Joseph J., *Founding Brothers: The Revolutionary Generation,* Vintage/Random House, Nueva York, 2000.
Elshtain, Jean Bethke, *Women and War,* Basic Books, Nueva York, 1987.
Embree, Ainslee, *Sources of Indian Tradition,* vol. 1, *From the Beginning to 1800,* 2a. ed., *Digha Nikaya,* 3.18off, pp. 120, 123, Columbia University Press, Nueva York, 1988.
Emerson, Ralph Waldo, «Napoleon; Or, the Man of the World», en *Selected Essays,* edit. L. Ziff, pp. 337-359, Viking Penguin, Nueva York, 1982. [Edición en español: *Ensayos escogidos,* Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1951.]
Epicteto, *The Book of Epictetus, Being the Enchiridion, together with Chapters fr om the Discourses and Selections fr om the Fragments of Epictetus,* edit. T. W. Rolleston, trad. de Elizabeth Carter, George G. Harrap & Co., Londres. [Edición en español: Epicteto, *Enquiridion,* introd., trad. y notas de José Manuel García de la Mora, app. a la versión parafrástica de Francisco de Quevedo y Villegas, Athropos, Barcelona, 1991.]
Erasmo, Desiderio, de Rotterdam, *The Adages of Erasmus,* Selección por William Barker, University of Toronto Press, Toronto, 2001. [Edición en español: *Adagios del poder y de la guerra y teoría del adagio,* ed., trad. y notas de Ramón Puig de la Bellacasa, asesoramiento y colaboración de Charles Fantazzi y Alexandre Vanautgaerden, Alianza, Madrid, 2008.]
Evensky, Jerry, «Retrospectives: Ethics and the Invisible Hand», *Journal of Economic Perspectives, 7* (2), pp. 197-205, 1993.
Evensky, Jerry, «Adam Smith's Lost Legacy», *Southern Economic Journal,* 6 (3), pp. 497-517, 2001.
Everitt, Anthony, *Cicero: The Life and Times of Rome's Greatest Politician,* Random House, Nueva York, 2003.
Fadiman, Clift on, «Introduction to Readers Club», en *The Ox-Bow Incident,* edit. Walter van Tilburg Clark, pp. VII-XI, Readers Club, Nueva York, 1942.
Fairbank, John K., *et al.* , *East Asia: Tradition and Transformation,* Houghton Mifflin, Boston, 1989.
Feser, Edward, *On Nozick,* Wadsworth, Belmont, Calif., 2004.
Field, Alexander, *Altruistically Inclined? The Behavioral Sciences, Evolutionary Theory, and the Origins of Reciprocity,* University of Michigan Press, Ann Arbor, 2003.
_____, Review of Douglass North, *Understanding the Process of Economic Change,* 15 de febrero de 2005. eh.net-review@eh.net. Fish, Stanley, *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities,* Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2005.
_____, *How Milton Works,* Flarvard University Press, Cambridge, Mass., 2001.
Fleischacker, Samuel, *A Third Concept of Liberty: Judgment and Freedom in Kant and Adam Smith,* Princeton University Press, Princeton, 1999.
_____, «Economics and the Ordinary Person: Rereading Adam Smith», Library of Economics and Liberty, 4 de octubre de 2004. En http://www.econlib.org/library/Columns/y2004/FleischackerSmith.html.
_____, *On Adam Smith's* Wealth of Nations: A *Philosophical Companion,* Princeton University Press, Princeton, 2004.
_____, A *Short History of Distributive Justice,* Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2004.
Florida, Richard, *The Rise of the Creative Class: And How It's Transforming Work, Leisure, Community, and Everyday Life,* Basic Books, Nueva York, 2002.
Flyvbjerg, Bent, «Megaprojects: Misrepresentation Drives Projects», *Engineering News Record,* 5 de enero de 2004, sólo p. 87. Copia en http://www.plan.aau.dk/~flyvbjerg/pub.htm.
Flyvbjerg, Bent, *et al.* «How Common and How Large Are Cost Overruns in Transport Infrastructure Projects?», *Transport Reviews,* 23 (1), pp. 71-88, 2003. Copia en http://www.plan.aau.dk/~flyvbjerg/pub.htm.
Fodor, Jerry, «The Trouble with Psychological Darwinism», *London Review of Books,* 20 (2), 15 de enero de 1998. En: http://hum.uchicago.edu/faculty/goldsmith/CogSciCourse/Fodor.htm
Fogel, Robert W., *The Fourth Great Awakening and the Future of Egalitarianism,* University of Chicago

Press, Chicago, 1999.
_____, *The Escape fr om Hunger and Premature Death 1700-2100,* Cambridge University Press, Cambridge, Mass., 2004. [Edición en español: *Escapar del hambre y la muerte prematura 1700-2100: Europa, América y el Tercer Mundo,* trad. de Sandra Chaparro, Alianza, Madrid, 2009.]
Fogel, Robert W., «Reconsidering Expectations of Economic Growth aft er World War II from the Perspective of 2004», National Bureau of Economic Research, doc. W11125.
Folbre, Nancy, *The Invisible Heart: Economics and Family Values,* The New Press, Nueva York, 2001.
Foot, Philippa, *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy,* University of California Press, Berkeley, 1978. [Edición en español: *Las virtudes y los vicios: y otros ensayos de filosofía moral,* trad. de Claudia Martínez, UNAM, México, 1994.]
_____, *Natural Goodness,* Clarendon Press, Oxford, 2001. [Edición en español: *Bondad natural: una visión naturalista de la ética,* Paidós, México, 2002.]
Fordyce, David, *The Element of Moral Philosophy,* Indianapolis, Liberty Fund, 2003.
Forsythe, Robert, *et al.,* «Fairness in Simple Bargaining Experiments», *Games and Economic Behavior,* 6, pp. 347-369, 1994.
Fox, Richard Wightman, y James T. Kloppenberg, *A Companion to American Thought,* Blackwell, Oxford, 1994.
Frank, Robert, *Passions within Reason: The Strategic Role of the Emotions,* W. W. Norton, Nueva York, 1988.
_____, *Luxury Fever,* Free Press, Nueva York, 1999.
_____, *What Price the Moral High Ground? Ethical Dilemmas in Competitive Environments,* Princeton University Press, Princeton, 2004.
_____, «Motives and Self-interest», en *The Blackwell Encyclopedia of Management, Business Ethics,* 2a. ed., vol. 2, Blackwell, Oxford, 2005.
Frankfurt, Harry, *The Reasons of Love,* Princeton University Press, Princeton, 2004. [Edición en español: *Las razones del amor: el sentido de nuestras vidas,* trad. de Carme Castells, Paidós, Barcelona, 2004.]
Franklin, Benjamin, *The Autobiography of Benjamin Franklin,* Yale University Press, New Haven, 1964. [Edición en español: *Autobiografía y otros escritos,* sel. de Carl Van Doren, trad. de León Felipe, Nuevo Mundo, México, 1942.]
Federico II de Prusia, el Grande, *Anti-Machiavel,* 1740. Trad. en http://www.geocities.com/daniel-macryan/antimac.html. [Edición en español:, *Antimaquiavelo o Refutación del Príncipe de Maquiavelo (ed. en 1740 por Voltaire),* estudio introductorio, trad. y notas de Roberto R. Aramayo, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1995.]
Freeman, Richard, «Not Your Father's (or Mum's) Union», Discurso en la 32a Conferencia de Economistas, Canberra, Australia, 29 de Septiembre-1° de octubre de 2003.
French, Peter A., *Cowboy Metaphysics: Ethics and Death in Westerns,* Rowman & Littlefield, Lanham, Md., 1997.
Frey, Bruno S., *Not just For the Money: An Economic Theory of Personal Motivation,* Edward Elgar, Cheltenham, 1997.
Frey, Bruno S., y Alois Stutzer, *Happiness & Economics,* Princeton University Press, Princeton, 2002.
Fried, Richard, *Nightmare in Red: The McCarthy Era in Perspective,* Oxford University Press, Nueva York, 1990.
_____, «"Operation Polecat": Tom Dewey and the Origins of the McCarthy Era», Conferencia en el Departamento de Historia, University of Illinois en Chicago, 4 de diciembre de 2002.
Fried, Richard, «Voting Against the Hammer and Sickle: Communism as an Issue in American Politics», en *The Achievement of American Liberalism: The New Deal and Its Legacies,* edit. W.H. Chafe, pp. 99-127, Columbia University Press, Nueva York, 2003.
Friedman, Milton, «The Social Responsibility of Business Is to Increase Its Profits», *New York Times Sunday Magazine,* 13 de septiembre, 1970.

Frye, Northrop, «Dickens and the Comedy of Humors», *The Stubborn Structure: Essays on Criticism and Society,* Cornell University Press, Ithaca, 1970. [Edición en español: *La escritura inflexible de la obra literaria. Ensayos sobre crítica y sociedad,* trad. de Rafael Dubán Sánchez, Taurus, Madrid, 1973.]

Fuchs, R. H., *Dutch Painting,* Thames and Hudson, Londres, 1978.

Fukuyama, Francis, *The Great Disruption,* Touchstone (Simon and Schuster), Nueva York, 1999. [Edición en español: *La gran ruptura,* trad. de Dorotea Pläcking de Salcedo, Atlántida, Buenos Aires, México, 1999.]

Funk, Robert W., *et al.* , *The Five Gospels: The Search for the Authentic Words of Jesus,* HarperCollins, San Francisco, 1993.

Gadamer, Hans-Georg, *Truth and Method,* 2a. ed., trad. de Joel Weinsheimer y Donald G. Marshall, Crossroad, Nueva York, 1989. [Edición en español: *Verdad y método,* trad. de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Sígueme, Salamanca, 2007.]

Gay, Peter, *Savage Reprisals: Bleak Flouse, Madame Bovary, Buddenbrooks,* Norton, Nueva York, 2002.

Geertz, Clifford, *Works and Lives,* Stanford University Press, Stanford, 1988.

George, David, *Preference Pollution: How Markets Create the Desires We Dislike,* University of Michigan Press, Ann Arbor, 2004.

Gerschenkron, Alexander, *Europe in the Russian Mirror: Four Lectures in Economic History,* Cambridge University Press, Cambridge, 1970.

Geyl, Pieter, *The Netherlands in the Seventeenth Century 1609-1648,* Phoenix Press, Londres, 2001.

Gilman, Charlotte Perkins, *Women and Economics,* Harper, Nueva York, 1966. [Edición en español: *Mujeres y economía: un estudio sobre la relación económica entre hombres y mujeres como factor de la evolución social,* trad. y estudio crítico de Empar Barranco Ureña, Universitat de Valencia, Valencia, 2008.]

Ginzburg, Carlo, *«Diventare Machiavelli: Una nuova lettera dei Ghiribizzi al Soderni»*, Department of History, University of California, Los Ángeles.

Godin, Seth, *The Official Rules of Life,* Simon and Schuster, Nueva York, 1996.

Goody, Jack, *The East in the West,* Cambridge University Press, Cambridge, 1996.

Goossens, Eymert-Jan, *Treasure Wrought by Chisel and Brush: The Amsterdam Town Hall in the Golden Age,* Waanders/Royal Palace Amsterdam, Zwolle, 1996.

Gopnik, Adam, «The First Comedian: Moliere's Middle-Class Manner», *New Yorker,* 11 de junio, pp. 82-88, 2001.

Gordon, Donald R., y Gary M. Walton, «A Theory of Regenerative Growth and the Experience of Post-World War II West Germany», en *Explorations in the New Economic History: Essays in Honor of Douglass C. North,* edit. R. Ransom, R. Sutch y G. Walton, pp. 169-190, Academic Press, Nueva York, 1982.

Gottschalk, Peter, y Sheldon Danziger, «Family Income Mobility: How Much Is There and Has It Changed?», MS, Boston College, 1997. En http://fmwww.bc.edu/EG-P/WP398.pdf.

Grampp, William D., «Classical Economics and Its Moral Critics», *History of Political Economy,* 5, 1973.

Gratia, Cesar, *Bohemian versus Bourgeois: French Society and the French Man of Letters in the Nineteenth Century,* Basic, Nueva York, 1964.

Granovetter, Mark, «Economic Action and Social Structure: The Problem of Embeddedness», *American Journal of Sociology,* 91 (noviembre), pp. 481-510. Reimpreso como *The Sociology of Economic Life,* edit. Granovetter y Swedberg, pp. 51-74, 1985.

Granovetter, Mark, y Richard Swedberg, *The Sociology of Economic Life,* Westview, Boulder, 2001.

Gray, Francine Du Plessix, *Simone Weil,* Viking Penguin, Nueva York, 2001.

Gray, John, *Isaiah Berlin,* Princeton University Press, Princeton, 1996.

_____, *Endgames: Questions in Late Modern Political Thought,* Polity Press, Maiden, Mass., 1997.

_____, *False Dawn: The Delusions of Global Capitalism,* New Press, Nueva York, 1998. [Edición en español: *Falso amanecer: los engaños del capitalismo global,* Paidós, Barcelona, México, 2000.]

Greeley, Andrew, *The Catholic Imagination,* University of California Press, Berkeley, 2000.

Green, Joshua, «The Bookie of Virtue», *Washington Monthly,* junio. En http://www.washing-ton-monthly.com/features/2003/0306.green.html.
Greenblatt, Stephen J., *The Norton Shakespeare, Based on the Oxford Edition,* W.W. Norton, Nueva York, 1997.
_____, *Will in the World: How Shakespeare Became Shakespeare,* W. W. Norton, Nueva York, 2004.
Greenspan, Alan, Discurso de graduación en la Universidad de Harvard, junio, 1999 . Reproducido en la revista *Harvard*, julio-agosto, pp. 68-69, 1999.
Gross, John, *The New Oxford Book of English Prose,* Oxford University Press, Oxford, 2000.
Guest, Robert, *The Shackled Continent: Afr ica's Past, Present, and Future,* Macmillan, Basingstoke, Reino Unido, 2004.
Gunther, ScottE., *La construction de I'identite homosexuelle dans les lots aux Etats-Unis et en France.* Memoire de dea., Ecole Normale Superieure & Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, París, 1995. En http://homepages.nyLi.edu/~seg9045/cv.htm.
Hagen, EverettE., *On the Theory of Social Change: How Economic Growth Began,* Dorsey Press, Homewood, Ill., 1962.
Hammett, Dashiell, *The Maltese Falcon,* Vintage, Nueva York, 1984. [Edición en español: *El halcón maltés,* trad. de Fernando Calleja, Alianza, Madrid, 1969.]
Hampshire, Stuart, *Thought and Action,* Notre Dame University Press, Notre Dame, 1982.
_____, «Justice Is Strife», Discurso del Presidente de la 65a Reunión Anual de la División del Pacífico de la Asociación Americana de Filosofía, San Francisco, 29 de marzo, 1991. En http://caae.phil.cmu.edu/Cavalier/Forum/meta/background/Hampshire.html.
Hanawalt, Barbara, *Crime and Conflict in English Communities 1300-1348,* Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1979.
Hanson, Victor Davis, *The Western Way of War: Infantry Battle in Classical Greece,* Knopf, Nueva York, 1989.
_____, «Land Warfare in Thucydides», en *The Landmark Thucydides,* Apéndice F, edit. Robert B. Strassler, trad. de R. Crawley, pp. 603-607, Free Press, Nueva York, 1996.
HargreavesHeap, Shaun, y Yanis Varoufakis, *Game Theory: A Critical Text,* 2a. ed., Routledge, Londres, 2004.
Hariman, Robert, *Political Style: The Artistry of Power,* University of Chicago Press, Chicago, 1995.
_____, «Radical Sociality and Christian Detachment in Erasmus' *Praise of Folly», World Order,* 31, pp. 9-23, 1999.
_____, *Prudence*: *Classical Virtue, Postmodern Practice,* Pennsylvania State University Press, University Park, 2003.
Harre, Rom, *Varieties of Realism: A Rationale for the Natural Sciences,* Basil Blackwell, Oxford, 1986.
Hartman, Geoffrey, *The Unmediated Vision: An Interpretation of Wordsworth, Hopkins, Rilke, and Valiry,* Yale University Press, New Haven, 1954.
Hartz, Louis, *The Liberal Tradition in America: An Interpretation of American Political Thought since the Revolution,* Harcourt Brace, Nueva York, 1955. [Edición en español: *La tradición liberal en los Estados Unidos: una interpretación del pensamiento político estadounidense desde la guerra de independencia,* trad. de Hugo Martínez Moctezuma, fce, México, 1994.]
Harvey, David, *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change,* Blackwell, Cambridge, Mass., 1990. [Edición en español: *La condición de la posmodernidad: investigación sobre los orígenes del cambio cultural,* trad. de Martha Eguía, 2a. ed., Amorrortu, Buenos Aires, Madrid, 2008.]
Hausman, Daniel M., y Michael S. McPherson, *Economic Analysis and Moral Philosophy,* Cambridge University Press, Cambridge, 1996. [Edición en español: *El análisis económico y la filosofía moral,* trad. de Mauricio Luis Grobet Vallarta, cide, fce, México, 2007.]
Hearnshaw, L. S., *Cyril Burt: Psychologist,* Cornell University Press, Ithaca, 1979.

Heckscher, Eli. F., *Mercantilism,* trad. de Mendel Shapiro, Allen and Unwin, Londres, 1934. [Edición en español: *La época mercantilista: historia de la organización y las ideas económicas desde el final de la Edad Media hasta la sociedad liberal,* trad. Wenceslao Roces, fce, México, 1983.]

Heilbroner, Robert, *The Worldly Philosophers: The Lives, Times, and Ideas of the Great Economic Thinkers,* 7a. ed., Simon and Schuster, Nueva York, 1999. [Edición en español: *Vida y doctrina de los grandes economistas,* trad. de Armando Lázaro Ros, Aguilar, Madrid, 1982.]

Heinich, Nathalie, *The Glory of Van Gogh: An Anthology of Admiration,* Princeton University Press, Princeton, 1996.

Held, Virginia, *Feminist Morality: Transforming Culture, Society, and Politics,* University of Chicago Press, Chicago, 1993.

Hemingway, Ernest, *The Garden of Eden,* Scribner, Nueva York, 1986. [Edición en español: *El jardín del Edén,* trad. de Pilar Giralt Gorina, Planeta, México, 1987.]

_____, *The Sun Also Rises,* Scribner, Nueva York, 1926. [Edición en español: *Ahora brilla el sol,* trad. de Maya Ramos Smith, Promexa, México, 1979.]

Henshall, Kenneth, *A History of Japan: From Stone Age to Superpower;* 2a. ed., Palgrace Macmillan, Basingstoke, 2004.

Herbert, Zbigniew, *Still Life with a Bridle: Essays and Apocryphas,* Hopewell, Echo, NJ, 1991.

Herlihy, David, «The Economy of Traditional Europe», *Journal of Economic History,* 31 (1), pp. 153-164, 1971.

Hesiodo, *Works and Days* en *Hesiod: The Homeric Hymns and Homerica,* Loeb Library, Harvard University Press, Cambridge, Mass. [Edición en español: Hesíodo, *Los trabajos y los días,* introd., versión rítmica y notas de Paola Vianello de Córdova, UNAM, México, 1986.]

Higgs, Robert, «Where Figures Fail: Measuring the Growth of Big Government», *The Freeman,* 33 (3), marzo, 1983. En http://www.libertyhaven.com/politicsandcurrentevents/governmentreformitsrealrole/figures fail.html.

_____, *Crisis and Leviathan: Critical Episodes in the Growth of American Government,* Oxford University Press, Nueva York, 1987.

_____, «Regime Uncertainty: Why the Great Depression Lasted So Long and Why Prosperity Resumed aft er the War», *Independent Review,* 1, pp. 561-590, 1997.

_____, *Against Leviathan: Government Power and a Free Society,* The Independent Institute, Oakland, 2004.

Himmelfarb, Gertrude, «Social History and the Moral Imagination», en *Art, Politics and WillEssays in Honor of Lionel Trilling,* Basic, Nueva York, 1977.

_____, *The Idea of Poverty,* Knopf, Nueva York, 1984. [Edición en español: *La idea de la pobreza: Inglaterra a principios de la época industrial,* trad. de Carlos Valdés, fce, México, 1988.]

Hirschman, Albert O., *Exit, Voice and Loyalty: Responses to Decline in Firms, Organizations, and States*, Harvard University Press, Cambridge, Mass, 1970. [Edición en español: *Salida, voz y lealtad: respuestas al deterioro de empresas, organizaciones y estados,* trad. de Eduardo L. Suárez, fce, México, 1977.]

_____, *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before Its Triumph,* Princeton University Press, Princeton, 1977. [Edición en español: *Las pasiones y los intereses: argumentos políticos en favor del capitalismo antes de su triunfo,* trad. de Eduardo L. Suárez, fce, México, 1978.]

_____, *Essays in Trespassing: Economics to Politics and Beyond,* Cambridge University Press, Cambridge, 1981. [Edición en español: *De la economía a la política y más allá: ensayos de penetración y superación de fronteras,* trad. de Eduardo L. Suárez, fce, México, 1984.]

Hitchens, Christopher, *Orwell's Victory,* Penguin (Allen Lane), Londres, 2002.

Hobbes, Thomas, *The Elements of Law Natural and Politic.* En www.knuten.liu.se/bjoch509/works/hobbes/elemer1ts.txt. [Edición en español: *Elementos de derecho natural y político,* pról. de Dalmacio Negro Pavón, Alianza, Madrid, 2005.]

_____, *Leviathan,* ed. Everyman, J. M. Dent, E. P. Dutton, Londres, 1914. [Edición en español: *Leviatán o La materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil,* trad. de Manuel Sánchez Sarto, fce, México, 1980.]

Hodges, Andrew, *Alan Turing: The Enigma,* Simon and Schuster, Nueva York, 1983.

Hoffer, Eric, *Before the Sabbath,* Harper and Row, Nueva York, 1979.

Hoffman, Elizabeth y Matthew Spitzer, «Entitlements, Rights, and Fairness: An Experimental Examination of Subjects' Concepts of Distributive Justice», *Journal of Legal Studies,* 14, pp. 259-298, 1985.

Hollander, Anne, *Feeding the Eye,* Farrar, Straus and Giroux, Nueva York, 1999.

Hollingsworth, T. H., «A Demographic Study of the British Ducal Families», *Population Studies,* 11 (1), pp. 14-26, 1957.

Holmes, Oliver Wendell, Jr., De «An Address Delivered on Memorial Day, May 30», en *The Written Wars: American Prose through the Civil War,* edit. Joseph T. Cox, pp. 263-270, Archon, North Haven, Conn., 1985.

Holmes, Oliver Wendell, Jr., y Sir Frederick Pollock., *Holmes-Pollock Letters,* edit. M. D. Howe, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1941.

Homero, *The Iliad,* trad. de Stanley Lombardo, introd. de Sheila Murnaghan, HackettPublishing, Indianapolis, 1997; trad. de Robert Fagles, Viking Penguin, Nueva York, 1990. [Edición en español: Homero, *Ilíada,* introd., versión rítmica y notas de Rubén Bonifaz Nuño, UNAM, México, 1996.]

Hont, Istvan, y Michael Ignatieff, *Wealth and Virtue: The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment,* Cambridge University Press, Cambridge, 1983.

Hooker, Richard, *On the Laws of Ecclesiastical Polity,* vol. 1 (books 1-4), Dent-Everyman, Londres, 1907.

Hornby, Nick, *How to Be Good,* Penguin Putnam, Nueva York, 2001. [Edición en español: *Cómo ser buenos,* trad. de Jesús Zulaika, Anagrama, Barcelona, 2002.]

Horowitz, Daniel, *The Morality of Spending: Attitudes toward the Consumer Society in America 1875-1940,* Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1985.

Horst, Han van der, *The Low Sky: Understanding the Dutch,* Scriptum, Schiedam, 1996.

Hoxby, Blair, *Mammon's Music: Literature and Economics in the Age of Milton,* Yale University Press, New Haven, 2002.

Hugh of St. Victor, *The Didascalicon of Hugh of St. Victor: A Medieval Guide to the Arts,* Columbia University Press, Nueva York, 1961.

Hughes, Robert, *Barcelona,* Knopf, Nueva York, 1992. [Edición en español: *Barcelona,* trad. de Francesc Roca, Anagrama, Barcelona, 1999.]

Huisken, Jacobine E., *'s Kongins Paleis op den Dam [The royal palace on the dam in a historical view],* Uniepers, Abcoude, Holanda, 1996.

Huizinga, Johan H., *Dutch Civilization in the Seventeenth Century and Other Essays,* Collins, Londres, 1968.

Hume, David, *Essays, Moral, Political, and Literary,* ed. rev. Eugene F. Miller, Liberty Fund, Indianapolis. [Edición en español: *Ensayos morales, políticos y literarios,* ed., pról. y notas de Eugene F. Miller, trad. de Carlos Martín Ramírez, Trotta, Madrid, 2011.]

_____, *An Inquiry Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals, 3a.* ed., Clarendon Press, Oxford, 1975. [Edición en español: *Investigación sobre el conocimiento humano: investigación sobre los principios de la moral,* ed. Jaime de Salas, trad. de Jaime de Salas y Gerardo López Sastre, Tecnos, Madrid, 2007.]

_____, *Enquiry Concerning the Principles of Morals,* Oxford University Press, Oxford, 1902. [Edición en español: *Investigación sobre los principios de la moral,* pról., trad. y notas de Carlos Mellizo, Alianza, Madrid, 2006.]

Hunnicutt, Benjamin Kline, *Work without End: Abandoning Shorter Hours for the Right to Work,* Temple University Press, Filadelfia, 1988.

_____, *Kellogg's Six-Hour Day,* Temple University Press, Filadelfia, 1996.

Hunt, Lester H., *Character and Culture,* Rowman & Littlefield, Lanham, Md., 1997.

_____, *On Virtue Ethics,* Oxford University Press, Oxford, 1999.
Hurston, Nora Zeale, *Their Eyes Were Watching God,* Harper-Collins, Nueva York, 1990.
Iannoccone, Lawrence R., «Introduction to the Economics of Religion», *Journal of Economic Literature,* 36, pp. 1465-1494, 1998.
Ignatieff, Michael, *The Needs of Strangers,* Viking Penguin Books, Nueva York, 2001.
_____, *Isaiah Berlin: A Life,* Henry Holt (Metropolitan), Nueva York, 1998. [Edición en español: *Isaiah Berlin: su vida,* trad. de Eva Rodríguez Halfft er, Taurus, Madrid, 1999.]
Ingalls, D. H. H., *An Anthology of Sanskrit Court Poetry,* Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1965.
Inglehart, Ronald, *et al.* , *Human Values and Beliefs: A Cross-Cultural Sourcebook,* University of Michigan Press, Ann Arbor, 1998.
Ingram, Paul, y Peter W. Roberts, «Friendship among Competitors in the Sydney Hotel Industry», *American Journal of Sociology,* 16 (septiembre), pp. 387-423, 2000.
Innes, Stephen, *Labor in a New Land: Economy and Society in Seventeenth-Century Springfield,* Princeton University Press, Princeton, 1983
Inoue, Kyoko, *MacArthur's Japanese Constitution: A Linguistic and Cultural Study of Its Making,* University of Chicago Press, Chicago, 1991.
_____, *Individual Dignity in Modern Japanese Thought: The Evolution of the Concept of jinkaku in Moral and Educational Discourse,* Center for Japanese Studies, University of Michigan Press, Ann Arbor, 2001.
_____, «Individual Dignity and Human Rights: Why the Two Are Not Necessarily Linked in Japanese Democratic Thought», ms, Department of English, University of Illinois, Chicago, 2002.
Isacsson, Birgitta, «Sweden: Sterilization Policy Sparks Debate», *Militant,* 61 (33), 28 de septiembre, 1997. En http://www.themilitant.com/1997/6133/6133_18.html.
Iser, Wolfgang, «The Interaction between Text and Reader», en *The Reader in the Text,* pp. 106-119, Princeton University Press, Princeton, 1980.
Israel, Jonathan, *The Dutch Republic: Its Greatness, Rise, and Fall,* Clarendon Press, Oxford, 1995.
Ivanhoe, Philip J., *Confucian Moral Self Cultivation,* Hackett, Indianapolis, 2000.
Jackson, Jennifer, *An Introduction to Business Ethics*, Blackwell, Oxford, 1996.
James, William, *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking,* Longmans, Green, Nueva York, 1949. [Edición en español: *Pragmatismo: un nuevo nombre para viejas formas de pensar,* pról., trad. y notas de Ramón del Castillo, Alianza, Madrid, 2000.]
Jankelevitch, Vladimir, *Forgiveness,* trad. de Andrew Kelley, University of Chicago Press, Chicago, 2005. [Edición en español: *El perdón,* Seix Barral, Barcelona, 1999.]
Jankelevitch, Vladimir, *Music and the Ineffable,* trad. de Carolyn Abbate, Princeton University Press, Princeton, 2003. [Edición en español: *La música y lo inefable,* pról. de Arnold I. Davidson, trad. de Rosa Rius y Ramón Andrés, Alpha Decay, Barcelona, 2005.]
John, Richard, «Rich Man's Mail: Western Union's Gilded Age», Department of History, University of Illinois, Chicago , 2004.
_____, *Making Connections: The Advent of American Telecommunications,* Harvard University Press, Cambridge, Mass., en prensa.
Johnson, Luke Timothy, *Practical Philosophy: The Greco-Roman Moralists,* The Teaching Company, Chantilly, Va., 2002.
Johnson, Mark, *Moral Imagination: Implication of Cognitive Science for Ethics,* University of Chicago Press, Chicago, 1993.
Johnson, Paul, *The Intellectuals,* Harper and Row, Nueva York, 1990. [Edición en español: *Intelectuales,* trad. de Clotilde Rezzano, Javier Vergara, Buenos Aires, 2000.]
_____, *The Birth of the Modern: World Society 1815-1830,* HarperCollins, Nueva York, 1991. [Edición en español: *El nacimiento del mundo moderno,* trad. de Aníbal Leal, Javier Vergara, Buenos Aires, 1992.]

_____, *Napoleon,* Lipper/Viking/Penguin, Nueva York, 2002.

Johnson, Samuel, y James Boswell, *A Journey to the Western Isles & The Journal of a Tour to the Hebrides,* Penguin, Harmondsworth, 1984.

Johnston, Robert D., *The Radical Middle Class: Populist Democracy and the Question of Capitalism in Progressive Era Portland, Oregon,* Princeton University Press, Princeton, 2003.

Jones, Eric L., *The European Miracle: Environments, Economics, and Geopolitics in the History of Europe and Asia,* Cambridge University Press, Cambridge, 1987. [Edición en español: *El milagro europeo: entorno, economía y geopolítica en la historia de Europa y Asia,* trad. de Pascual Morales, Alianza, Madrid, 1990.]

_____, *Growth Recurring: Economic Change in World History,* Princeton University Press, Princeton, 2000.

_____, *Culture and the Price of Information,* Princeton University Press, Princeton, en prensa.

Jones, G. T., *Increasing Returns,* Cambridge University Press, Cambridge, 1933.

Jones, Peter d'A, The *Christian Socialist Revival, 1877-1914,* Princeton University Press, Princeton, 1968.

Jongh, Eddy, «Some Notes on Interpretation», en *Art in History, History in Art,* Getty Center for the History of Art and the Humanities, University of Chicago Press, Santa Monica, Calif., 1991.

Jonsen, Albert R., y Stephen Toulmin, *The Abuse of Casuistry: A History of Moral Reasoning,* University of California Press, Berkeley, 1988.

Jullien, Francois, *A Treatise on Efficacy: Between Western and Chinese Thinking,* trad. de Janet Lloyd. University of Hawaii Press, Honolulu, 2004. [Edición en español: *Conferencia sobre la eficacia,* trad. de Hilda García, Katz, Buenos Aires, 2006.]

Justiniano, *Institutes,* trad. de P. Birks y G. McLeod, Cornell University Press, Ithaca, 1987. [Edición en español: *Instituciones,* nota previa de M. Ortolán, trad. de Mélquiades Pérez Rivas, Heliasta, Buenos Aires, 1976.]

Kahn-Leavitt, *et al.* , A *Midwife's Tale,* Blueberry Hill Productions, pbs Home Video, 1997. En http://www.pbs.org/wgbh/amex/midwife/index.html.

Kamin, Blair, «Monuments to Mediocrity», *Chicago Tribune,* 10 de agosto, sec. 7, pp. 1, 6 y 7, 2003.

Kant, Emmanuel, *Grounding for the Metaphysics of Morals,* trad. de James Ellington, Hackett, Indianapolis, 1993. [Edición en español: *La metafísica de las costumbres,* estudio prelim. de Adela Cortina Orts, trad. y notas de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho, Tecnos, Madrid, 2005.]

_____, *Critique of Judgment,* trad. e introd. de Werner Pluhar, Hackett, Indianapolis, 1987. [Edición en español: *Crítica del juicio*, trad. de José Rovira Armengol, edición cuidada por Ansgar Klein, Buenos Aires, Losada, 2005.]

_____, *The Critique of Practical Reason,* trad. de Thomas Kingsmill Abbott, ed. 1889-1913, reimpreso en http://eserver.org/philosophy/kant/critique-of-practicai-reaso.txt. [Edición en español: *Crítica de la razón práctica,* trad., estudio prelim., notas e índice analítico de Dulce María Granja Castro, UAM, UNAM, fce, México, 2005.]

Keegan, John, *The Face of Battle: A Study of Agincourt, Waterloo, and the Somme,* Viking, Penguin, Nueva York, 1978. [Edición en español: *El rostro de la batalla,* trad. de Juan Narro Romero, Turner Publicaciones, Madrid, 2013.]

Keeley, Lawrence H., *War Before Civilization: The Myth of the Peaceful Savage,* Oxford University Press, Oxford, 1996.

Keller, Rudi, *On Language Change: The Invisible Hand in Language,* Taylor and Francis, Londres, 1994.

Keynes, John Maynard, «Alfred Marshall», en *Essays in Biography,* Horizon Press, Nueva York, 1951. Reimpresión W. W. Norton, Nueva York, 1963. [Edición en español: *Ensayos biográficos: políticos y economistas,* trad. de Octavi Pellissa, Crítica, Barcelona, 1992.]

Kirsch, Adam, «Get Happy», *New Yorker,* 22 de noviembre, 2004.

Kirzner, Israel, *Competition and Entrepreneurship,* University of Chicago Press, Chicago, 1973. [Edición en español: *Competencia y empresarialidad,* Unión, Madrid, 1998.]

Knight, Frank H., «Ethics and the Economic Interpretation», *Quarterly Journal of Economics, 36* (3), mayo,

pp. 454-481, 1922.
_____, *The Ethics of Competition,* Transaction Publishers, New Brunswick, NJ, 1997. [Edición en español: *La ética de la sociedad competitiva,* trad. de César Armando Gómez, Unión Editorial, Madrid, 1976.]
Knight, Frank H., y T. W. Merriam, *The Economic Order and Religion,* Harper and Bros., Nueva York, 1945.
Kocka, Jurgen, y Allan Mitchell, *Bourgeois Society in Nineteenth-Century Europe,* Berg, Oxford, 1993.
Koehn, Daryl, «Virtue Ethics», en *The Blackwell Encyclopedia of Management, Business Ethics,* 2a. ed., vol. 2, Blackwell, Oxford, 2005.
Kolakowski, Leszek, *Main Currents of Marxism,* vol. 2, *The Golden Age,* Oxford University Press, Oxford, 1978. [Edición en español: *Las principales corrientes del marxismo. Su nacimiento, desarrollo y disolución,* trad. de Jorge Vigil, 2a. ed., Alianza, Madrid, 1985.]
Kors, Allan, *The Birth of the Modern Mind: An Intellectual History of the 17th and 18th Centuries,* Teaching Company, Chantilly, Va., 1998.
Kraaij, Harry J., *The Royal Palace in Amsterdam: A Brief History of the Building and Its Uses,* Stichting Koninklijk Paleis te Amsterdam, Amsterdam, 1997.
Kropotkin, P. A., Prince, «Modern Science and Anarchism», en *The Essential Kropotkin,* Liveright, Nueva York, 1975.
_____, *Mutual Aid: A Factor of Evolution,* Nueva York University Press, Nueva York, 1972. [Edición en español: *El apoyo mutuo, un factor de evolución,* Proyección, Buenos Aires, 1970.]
Kuehn, Manfred, *Kant: A Biography,* Cambridge University Press, Cambridge, 2001. [Edición en español: *Kant. Una biografía,* Acento, Madrid, 2003.]
Kukathas, Chandran, «What's the Big Idea?» *Reason,* noviembre, 1996.
Lacy, Norris J., y Geoffrey Ashe, *The Arthurian Handbook,* 2a. ed., Garland, Nueva York, 1997.
Lakoff, George, *Moral Politics: How Liberals and Conservatives Think,* 2a. ed., University of Chicago Press, Chicago, 2002.
Langford, Paul, *A Polite and Commercial People: England 1727-1783,* Oxford University Press, Oxford, 1992.
Lanham, Richard, *Motives of Eloquence: Literary Rhetoric in the Renaissance,* Yale University Press, New Haven, 1976.
_____, *The Electronic Word: Democracy, Technology, and the Arts,* University of Chicago Press, Chicago, 1993.
Lasch, Christopher, *The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations,* Norton (Warner Book), Nueva York, 1979. [Edición en español: *La cultura del narcicismo,* trad. de Jaime Collyer, Andrés Bello, Barcelona, 1999.]
Lavoie, Don, *Economics and Hermeneutics,* Routledge, Londres, 1991.
Lawrence, D. H., «Morality and the Novel», en *20th Century Literary Criticism: A Reader,* Longman, Londres, 1972.
Le Goff, Jacques, «Licit and Illicit Trades in the Medieval West», en *Time, Work, and Culture in the Middle Ages,* University of Chicago Press, Chicago, 1980. [Edición en español: *Tiempo, trabajo y cultura en el Occidente medieval, 18 ensayos,* trad. de Mauro Armiño, Taurus, Madrid, 1983.]
Le Guin, Ursula K., *The Left Hand of Darkness,* Ace Books, Nueva York, 1969. [Edición en español: *La mano izquierda de la oscuridad,* trad. de Francisco Abelenda, Planeta, Barcelona, 1980.]
_____, *The Dispossessed,* Avon Book, Harper and Row, Nueva York, 1974.
Ledbetter, Huddie «Leadbelly», «The Bourgeois Blues», en *Leadbelly: A Collection of World-Famous Songs,* Folkways Music Publishers, Nueva York, 1959.
Leighton, John, *100 Masterpieces of the Van Gogh Museum,* edit. Denise Willemstein, Van Gogh Museum Enterprises, Amsterdam, 2002.
Lendvai, Paul, *The Hungarians: A Thousand Years of Victory in Defeat,* trad. del alemán de Ann Major, Princeton University Press, Princeton, 2003.

León XIII, *Rerum Novarum (On the Condition of the Working Classes),* Encyclical Letter, 15 de mayo, trad. del inglés de la Oficina de Justicia Social, Arquidiócesis de Saint Paul y Minnneapolis, 1891. En http://www.osjspm.org/cst/rn.htm. [Edición en español: *Rerum Novarum: sobre la cuestión obrera,* 9a. ed., Paulinas, México, 1984.]

Leopardi, Giacomo, *Pensieri: A Bilingual Edition,* trad. de W. S. Di Piero, Oxford University Press, Nueva York, 1984. [Edición en español: *Poesía y prosa; Diario del primer amor; Canti (bilingüe); Diálogos; Pensamientos,* introd., trad. y notas de Antonio Colinas, Alfaguara, Madrid, 1979.]

Lev, Michael A., «The Great Migration of China», *Chicago Tribune,* Dec. 27, 28, 29, 2004.

Lewis, C. S., *Christian Reflections,* edit. W. Hooper, W. B. Eerdmans Publishing Co., Cambridge, 1967.

_____, « *A Preface to Paradise Lost»,* en *Milton: Modern Essays in Criticism,* Oxford University Press, Nueva York, 1965.

_____, *The Screwtape Letters, and Screwtape Proposes a Toast,* Macmillan, Londres, 1961. [Edición en español: *Las cartas de Screwtape: cartas de un funcionario a su sobrino,* Jus, México, 1978.]

_____, *Mere Christianity,* Macmillan, Londres, 1952. Touchstone Book, 1996. [Edición en español: *Mero cristianismo,* trad. de Paulina Matta, Andrés Bello, Santiago de Chile, México, 1994.]

_____, *The Four Loves,* Harcourt, Brace, Nueva York, 1960. [Edición en español: *Los cuatro amores,* Rialp, Madrid, 1991.]

Lewis, Sinclair, *Babbitt,* Harcourt Brace Jovanovich, Nueva York, 1922. [Edición en español: *Babbitt,* trad. de José Robles Pazos, Santiago Rueda, Buenos Aires, 1956.]

Lindert, Peter H., *Fertility and Scarcity in America,* Princeton University Press, Princeton, 1978.

_____, «Voice and Growth: Was Churchill Right?», *Journal of Economic History,* 63, junio, pp. 315-350, 2003.

Lisska, Anthony, *Aquinas's Theory of Natural Law: An Analytic Reconstruction,* Oxford University Press, Oxford, 1996.

Little, Lester K., *Religious Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe,* Cornell University Press, Ithaca, 1978. [Edición en español: *Pobreza voluntaria y economía de beneficio en la Europa Medieval,* trad. de Mercedes Barat, Taurus, Madrid, 1980.]

Lodge, David, *Nice Work,* Penguin, Harmondsworth, 1990. [Edición en español: *¡Buen trabajo!,* trad. de Esteban Riambau, 2a. ed., Anagrama, Barcelona, 2000.]

_____, *Home Truths: A Novella,* Penguin, Londres, 2000. [Edición en español: *Trapos sucios,* trad. de Jaime Zulaika, 2a. ed., Anagrama, Barcelona, 2001.]

_____, *Thinks...,* Penguin, Londres, 2001. [Edición en español: *Pensamientos secretos,* trad. de Jaime Zulaika, Anagrama, Barcelona, 2002.]

Loft us, L. S., y W. N. Arnold, «Vincent van Gogh's Illness: Acute Intermittent Porphyria?», en *British Medical Journal,* 303, pp. 1589-1591, 1991.

Lomasky, Loren, *Persons, Rights, and the Moral Community,* Oxford University Press, Oxford, 1987.

Lomax, John A., *Cowboys Songs and Other Frontier Ballads,* Sturgis & Walton, Nueva York, 1910.

Lombardo, Paul, «Eugenic Sterilization Laws», ms, University of Virginia Medical School. En http://www.cugenicsarchtve.org/htmi/eijgenics/essay8text.html.

London, Jack, *The Sea Wolf,* Modern Library, Nueva York, 2000. [Edición en español: *El lobo de mar,* Akal, Madrid, 1982.]

Long, Jason, y Joseph Ferrie, «A Tale of Two Labor Markets: Intergenerational Occupational Mobility in Britain and the U.S. since 1850», Doc. 11253, National Bureau of Economic Research, Cambridge, 2005.

Lynn, Michael, y Ann Lynn, «National Values and Tipping Customs: A Replication and Extension», ms, *Journal of Hospitality and Tourist Research,* 28, pp. 356-364, 2004. En http://www.people.cornelI.edu/pages/wml3/working_papers.htm.

Macaulay, Stewart, «Non-Contractual Relations in Business: A Preliminary Study», *American Sociological Review,* 28, pp. 55-67, 1963.

Macaulay, T. B., «Southey's Colloquies on Society», *Edinburgh Review,* enero. Reimpreso en *Critical, Historical, and Miscellaneous Essays,* vol. 2, pp. 132-187, Boston, 1881.
_____, «Lord Bacon», *Edinburgh Review,* julio. Reimpreso en *Essays,* vol. 3, pp. 336-495, 1837.
_____, «Frederic the Great», *Edinburgh Review,* abril. Reimpreso en *Essays,* vol. 5, pp. 148-247.
_____, «Horatius at the Bridge», en *Lays of Ancient Rome,* edit. G. M. Young, *p* p. 807-824, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1952 [1967.]
Macfarlane, Alan, *The Culture of Capitalism,* Basil Blackwell, Oxford, 1987. [Edición en español: *La cultura del capitalismo,* fce, México, 1993.]
_____, *The Riddle of the Modern World: Of Liberty, Wealth, and Equality,* Palgrave, Basingstoke, Hampshire, 2000.
MacFarquhar, Larissa, «The Bench Burner», *New Yorker,* pp. 78-89, 10 de diciembre, 2001.
MacIntyre, Alasdair, *Aft er Virtue: A Study in Moral Theory,* University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1981. [Edición en español: *Tras la virtud,* trad. de Amelia Valcárcel, Crítica, Barcelona, 1987.]
_____, *Whose Justice? Whose Rationality?,* Duckworth, Londres, 1988. [Edición en español: *Justicia y racionalidad: conceptos y contextos,* trad. y pres. de Alejo José G. Sision, Ediciones Internacionales Universitarias, Madrid, 1994.]
_____, *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*, Open Court, Chicago, Ill., 1999. [Edición en español: *Animales racionales y dependientes: por qué los seres humanos necesitamos las virtudes,* trad. de Beatriz Martínez de Murguía, Paidós, Barcelona, 2001.]
Maddison, Angus, *Monitoring the World Economy 1820-1992,* Organization for Economic Cooperation and Development, París, 1995. [Edición en español: *La economía mundial 1820-1992: análisis y estadísticas,* ocde, París, 1997.]
_____, *The World Economy: A Millennial Perspective,* Organization for Economic Cooperation and Development, París, 2001. [Edición en español: *La economía mundial: una perspectiva milenaria,* Mundi-Prensa, Madrid, México, 2002.]
Mailer, Norman, *The Naked and the Dead,* Random House, Nueva York, 1948. [Edición en español: *Los desnudos y los muertos,* trad. de Patricio Canto, Anagrama, Barcelona, 2000.]
_____, *The Gospel According to the Son,* Random House, Abacus Book, Nueva York, 1997.
_____, «Birds and Lions: Writing from the Inside Out», *New Yorker,* pp. 76-84, 23 y 30 de diciembre, 2002.
Malthus, T. R., *An Essay on the Principle of Population,* reimpreso en Wrigley and Souden, 1986. [Edición en español: *Ensayo sobre el principio de la población,* trad. de Teodoro Ortiz, pról. de Fernando Tudela, 2a. ed., fce, México, 1998.]
Mann, Thomas, *Buddenbrooks,* trad. de H. T. Lowe-Porter, Vintage, Nueva York, 1952. [Edición en español: *Los Buddenbrook, ocaso de una familia,* trad. de Francisco Parayols, Anaconda, Buenos Aires, 1943 (col. Enrique Leguina).]
Mann, Thomas, *Death in Venice and Seven Other Stories,* Vintage Books, Nueva York, 1989. [Edición en español: *La muerte en Venecia. Las tablas de la ley,* trad. de Der Tod im Venedig y Das Gesetz, Andrés Bello, Santiago de Chile, México, 2001.]
Mansfield, Harvey C., *Machiavelli's Virtue,* University of Chicago Press, Chicago, 1966.
_____, «Liberty and Virtue in the American Founding», en *Never a Matter of Indifference: Sustaining Virtue in a fr ee Republic,* trad. de Peter Berkowitz, pp. 3-28, Hoover Institution Press, Stanford, Calif., 2003. Reimpreso en http://www.hoover.stanford.edu/publications/books/fulltext/virtue/3.pdf.
Mansfield, Harvey C., y Nathan Tarcov, Discourses *on Livy,* introd. Machiavelli, University of Chicago Press, Chicago, 1996. [Edición en español: *Maquiavelo y los principios de la política moderna: un estudio de los Discursos sobre Tito Livio,* trad. de Stella Mastrangelo, fce, México, 1979.]
Margo, Robert, «The Labor Force in the Nineteenth Century», en *The Cambridge Economic History of the United States,* vol. 2, *The Long Nineteenth Century,* edit. S. L. Engerman y R. E. Gallman, pp. 207-243, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.
Margolis, Howard, *Selfishness, Altruism, and Rationality,* Harvard University Press, Cambridge, Mass.,

1982.
Marshall, Alfred, *Principles of Economics,* 8a. ed., Macmillan, Londres, 1920. [Edición en español: *Obras escogidas,* introd. de J. M. Keynes, sel. de C. W. Guillebaud, trad. de D. Fernández-Shaw, fce, México, 1949.]
Marx, Carlos, *Capital: A Critique of Political Economy,* edit. F. Engels, trad. de E. Undermann de la 4a. ed. en alemán, Charles H. Kerr & Co., Chicago, 1906. Modern Library (Random House), Nueva York. [Edición en español: *El capital: crítica de la economía política,* trad. de Wenceslao Roces, 3 t., 2a. ed., fce, México, 1959.]
Marx, Carlos, y Federico Engels, *The Communist Manifesto,* trad., notas e introd. de R L. Bender, Norton Critical Edition, W. W. Norton, Nueva York, 1988. [Edición en español: *El manifiesto comunista de Karl Marx y Friedrich Engels,* introd . y notas de Gareth Stedman Jones, apéndice de Jesús Izquierdo Martín, Pablo Sánchez León, trad. de Jesús Izquierdo Martín, fce, Turner, México, 2007.]
Masson, Jeffrey Moussaieff, *Final Analysis: The Making and Unmaking of a Psychoanalyst,* Simon and Schuster, Pocket Books, Nueva York, 1990.
Maus, Katharine Eisaman, «Introduction to *Richard II»,* en *The Norton Shakespeare,* edit. S. Greenblatt*et al.* , pp. 943-951, W. W. Norton, Nueva York, 1997.
Mazzini, Giuseppe, *Selected Writings,* edit. N. Gangulee, Lindsay Drummond, Londres, 1945.
McClay, Wilfred, «The Strange Career of *The Lonely Crowd* or The Antinomies of Autonomy», en *The Culture of the Market: Historical Essays*, edit. T. L. Haskell y R. F. Teichgraeber III, pp. 397-440, Cambridge University Press, Cambridge, 1993.
McClelland, David C., *The Achievement Society,* Van Nostrand, Princeton, 1961. [Edición en español: *La sociedad ambiciosa: factores psicológicos en el desarrollo económico,* trad. de José Cazorla Pérez, Guadarrama, Madrid, 1968.]
McCloskey, Deirdre N., «The Industrial Revolution 1780-1860: A Survey», cap. 6, en *The Economic History of Britain, 1700-Present,* vol. 1, edit. Floud y McCloskey, p. 103-127, Cambridge University Press, Cambridge, 1981.
McCloskey, Deirdre N., *The Applied Theory of Price,* 2a. ed., Macmillan, Nueva York, 1985. [Edición en español: *Teoría de precios aplicada,* trad. de Carlos Petersen y von Bauer, Cecsa, México, 1989.]
_____, *The Rhetoric of Economics,* University of Wisconsin Press, Madison, 1985. [Edición en español: *La retórica de la economía,* trad. de Ángeles Conde, Alianza, Madrid, 1990.]
_____, *If You're So Smart: The Narrative of Economic Expertise,* University of Chicago Press, Chicago, 1990. [Edición en español: *Si eres tan listo: la narrativa de los expertos en economía,* trad. de Graciela Sylvestre, Alianza, Madrid, 1993.]
_____, «The Essential Rhetoric of Law, Literature, and Liberty», *Critical Review,* 5 (1), primavera, pp. 203-223, 1991.
_____, «Bourgeois Virtue», *American Scholar,* 63 (2), primavera, pp. 177-191, 1994.
_____, *Knowledge and Persuasion in Economics,* Cambridge University Press, Cambridge, 1994.
_____, *Second Thoughts: Myths and Morals of U.S. Economic History,* Oxford University Press, Nueva York, 1993.
McCloskey, Deirdre N., *et al.* , «One Quarter of gdp Is Persuasion», *American Economic Review,* 85, mayo, pp. 191-195, 1995.
McCloskey, Helen S., *The Strain of Roots: A Collection of Poems,* Stinehour Press, Lunenburg, Vt., 2003.
McCloskey, Robert G., *American Conservatism in the Age of Enterprise: A Study of William Graham Sumner, Stephen J. Field, and Andrew Carnegie,* Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1951.
McCracken, Grant, *Plenitude,* Periph, Fluide, Toronto, 1997.
Mclnerny, Ralph, *Disputed Questions on Virtue,* pref. ed. de Aquinas, St. Augustine Press, South Bend, In., 1999.
McNeill, William H., *Venice: The Hinge of Europe 1081-1797,* University of Chicago Press, Chicago, 1974. [Edición en español: *La búsqueda del poder: tecnología, fuerzas armada y sociedad desde el 1000 d.C.,*

trad. de René Palacios More, 2a. ed., Siglo XXI, México, 1989.]
_____, *The Human Condition: An Ecological and Historical View,* Princeton University Press, Princeton, 1980.
_____, *The Pursuit of Power: Technology, Armed Force, and Society since A.D. 1000,* University of Chicago Press, Chicago, 1982.
McPherson, James M., «A Confederate Guerrilla», *Jesse James,* edit. T. J. Stiles, 27 de febrero, pp. 21-22, *Review of Books, Nueva York,* 2003.
Menand, Louis, «What Comes Naturally: Does Evolution Explain Who We Are?», *The Blank Slate,* edit. S. Pinker, *New Yorker,* 25 de noviembre, 2002. En http://www.newyorker.com/critics/books/?02ii25crbo__books.
Mencken, H. L., «Theodore Dreiser», en *The Vintage Mencken*, edit. A. Cooke, pp. 35-56, Vintage, Nueva York, 1956.
_____, *The American Scene: A Reader,* edit. H. Cairns, Knopf, Nueva York, 1965.
_____, *Prejudices*, Knopf, Nueva York, 1922.
Merton, Thomas, *Thoughts in Solitude,* Farrar, Straus and Giroux, Nueva York, 1956. [Edición en español: *Pensamientos de la soledad y La paz monástica,* trad. de Josefina Martínez Alinari, Sudamericana, Buenos Aires, 1960.]
_____, *New Seeds of Contemplation,* New Directions, Nueva York, 1972. [Edición en español: *Nuevas semillas de contemplación,* Sudamericana, Buenos Aires, 1963.]
Midgley, Mary, *Wickedness: A Philosophical Essay,* Routledge, Londres, 1984.
Mill, John Stuart, *On the Subjection of Women,* edit. Sue Mansfield, Harlan Davidson, Croft Classics, Arlington Heights, Ill., 1980.
_____, *Principles of Political Economy, with Some of Their Applications to Social Philosophy,* Longmans, Green, Londres, 1909. [Edición en español: *Principios de economía política, con algunas de sus aplicaciones a la filosofía social,* 2a. ed., ed. e introd. de Sir W. J. Ashley, rev. de C. Lara Beautell, trad. de Teodoro Ortiz, fce, México, 1951.]
_____, «Essay V», en *Essays on Some Unsettled Issues in Political Economy,* 2a. ed., Londres, 1874. [Edición en español: *Ensayos sobre algunas cuestiones disputadas en economía política,* trad. y estudio prelim. de Carlos Rodríguez Braun, Alianza, Madrid, 1997.]
Miller, Arthur, «Death of a Salesman», en *Death of a Salesman: Text and Criticism,* edit. Gerald Weales, Viking Press, Nueva York, 1967. [Edición en español: *La muerte de un viajante; Todos eran mis hijos,* trad. de Miguel de Hernani, Losada, Buenos Aires, 1971.]
Miller, Donald L., *City of the Century: The Epic of Chicago and the Making of America,* Simon and Schuster, Nueva York, 2003.
Milton, John, *Paradise Lost,* 2a. ed., edit. Alastair Fowler, Longman, Londres, 1998. [Edición en español: *El paraíso perdido,* ed. bilingüe de Enrique López Castellón, Abada, Madrid, 2005.]
_____, «Paradise Regained» de Milton en *The Complete Poems,* edit. John Leonard, pp. 407-462, Penguin, Londres, 1998. [Edición en español: *El paraíso recobrado,* Fontamara, México, 2001.]
Mokyr, Joel, *The Gift s of Athena: Historical Origins of the Knowledge Economy,* Princeton University Press, Princeton, 2002.
Moliere, J. B. P., *The Citizen Turn'd Gentleman (Le bourgeois gentilhomme),* trad. de A. R. Waller, vol. 7, edit. John Grant, Edimburgo, 1926. [Edición en español: *Teatro de Molière,* Editora del Consejo Nacional de Cultura, La Habana, 1964.]
Moore, Gary, *Faithful Finances 101,* Templeton Foundation Press, West Conshohocken, Pa., 2003.
Morse, Jennifer Roback, *Love and Economics: Why the Laissez Faire Family Doesn't Work,* Spence, Dallas, 2001.
Mueller, John, *Capitalism, Democracy, and Ralph's Pretty Good Grocery,* Princeton University Press, Princeton, 1999.
Muller, Jerry, *The Mind and the Market: Capitalism in Modern European Thought,* Knopf, Nueva York,

2002.
Munro, Alice, *Hateship, Friendship, Courtship, Loveship, Marriage: Stories,* Vintage, Nueva York, 2003. [Edición en español: *Odio, amistad, noviazgo, amor, matrimonio,* trad. de Marcelo Cohen, RBA, Barcelona, 2003.]
Murdoch, Iris, *The Sovereignty of Good,* Routledge, Londres, 1970, 1985. [Edición en español: *La soberanía del bien, trad. de Ángel Domínguez Hernández, Caparrós Editores, Fundación Blanquerna, Madrid, 2001.]*
Murdoch, Iris, *Metaphysics as a Guide to Morals,* University of Edinburgh, Penguin, Londres, 1992.
Murphy, Sean, «American Presidents with Irish Ancestors», Centre for Irish Genealogical and Historical Studies, Bray, Co. Wicklow, Irlanda, 2004. En http://homepage.eircom.net/~sean-jmurphy/dir/pres.htm.
Murray, Gilbert, *The Stoic Philosophy,* Allen and Unwin, Londres, 1915.
Murray, John E., y Metin M. Cosgei, «Between God and Market: Influences of Economy and Spirit on Shaker Communal Dairying, 1830-1875», *Social Science History,* 23, primavera, pp. 41-65, 1999.
Mussolini, Benito, y Giovanni Gentile, «La dottrina del fascismo» [The doctrine of Fascism], *Enciclopedia Italiana,* trad. 1932. En http://www.worldfuturefund.org/wffmaster/Reading/Germany/mussolini.htm.
Najita, Tetsuo, *Visions of Virtue in Togugawa Japan: The Kaitokudo Merchant Academy of Osaka,* University of Hawaii Press, Honolulu, 1987. Nakane, Chie, *Tokugawa Japan: The Social and Economic Antecedents of Modern Japan,* edit. Nakane y S. Oishi, University of Tokyo Press, Tokyo, 1990.
Nederlands Instituut voor Oorlogsdocumentatie, 10 de abril, 2002. «Srebrenica: A Safe Area», «Presentation Speech». En http://www.srebrenica.nl/en/ajndex.htm.
Nelson, Julie A., *Feminism, Objectivity, and Economics,* Routledge, Londres, 1996.
Nelson, Robert H., *Reaching for Heaven on Earth: The Theological Meaning of Economics,* Rowman & Littlefield, Lanham, Md., 1991.
_____, *Economics as Religion: From Samuelson to Chicago and Beyond,* Pennsylvania State University Press, University Park, 2001.
Njal's Saga, trad. e introd. de Magnus Magnusson y Hermann Palsson, Penguin, Londres, 1960.
Noddings, Nel, *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education,* University of California Press, Berkeley, 1984.
Novak, Michael, *Catholic Social Thought and Liberal Institutions: Freedom with Justice,* 2a. ed., Transaction, New Brunswick, 1989.
_____, *Business as a Calling: Work and the Examined Life,* Free Press, Nueva York, 1996.
Nozick, Robert, *Anarchy, State, and Utopia,* Basic Books, Nueva York, 1974. [Edición en español: *Anarquía, estado y utopía,* trad. de Rolando Tamayo, fce, México, 1988.]
_____, *Philosophical Explanations,* Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1981.
_____, *The Examined Life: Philosophical Meditations,* Simon and Schuster, Nueva York, 1989. [Edición en español: *Meditaciones sobre la vida,* trad. de Carlos Gardini, Gedisa, Barcelona, 1992.]
_____, *Invariances: The Structure of the Objective World,* Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2001.
Nussbaum, Martha, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy,* Cambridge University Press, Cambridge, 1986. [Edición en español: *La fr agilidad del bien: fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega,* Visor, Madrid, 1995.]
Nye, John V. C., «Thinking about the State: Property Rights, Trade, and Changing Contractual Arrangements in a World with Coercion», en *The Frontiers of the New Institutional Economics,* edit. John Drobak y John Nye, pp. 121-142, Academic Press, Nueva York, 1997.
Oeppen, Jim, y James W. Vaupel, «Broken Limits to Life Expectancy», *Science,* 296, mayo, pp. 1028-1029, 2002.
Orr, H. Allen, «Darwinian Storytelling», *The Blank Slate, New York Review of Books,* rev. de Steven Pinker, 27 de febrero, pp. 17-18, 2003.
Orwell, George, *Essays,* edit. John Carey, Everyman Library, Knopf, Nueva York, 2002. [Edición en español:

Ensayos críticos, trad. de B. R. Hopehnaym, Sur, Buenos Aires, 1948.]
Ostrom, Elinor, *et al.* , *Rules, Games, and Common-Pool Resources,* University of Michigan Press, Ann Arbor, 1994.
Oz, Amos, *Under This Blazing Light,* trad. de Nicolas de Lange, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.
Page, R. I., *Chronicles of the Vikings: Records, Memorials, and Myths,* British Museum Press, Londres, 1995.
Pahl, Ray, *On Friendship,* Polity, Cambridge, 2000.
Parker, Geoffrey, *The Military Revolution: Military Innovation and the Rise of the West 1500-1800,* 2a. ed., Cambridge University Press, Cambridge, 1996. [Edición en español: *La revolución militar: las innovaciones militares y el apogeo de occidente, 1500-1800,* trad. de Alberto Piris, Crítica, Barcelona, 1990.]
Parks, Tim, «The Cosimos», *The Medici, New York Review of Books, Cosimo de' Medici,* rev. Kent, Luchinat *et al.* , 19 de diciembre, pp. 75-77, 2002.
Pascoe, Robin, y Christopher Catling, *Eyewitness Travel Guide to Amsterdam,* Dorling Kindersley, Londres, 1995.
Peterson, Christopher, y Martin E. P. Seligman, *Character Strengths and Virtues: A Handbook and Classification,* Oxford University Press, Oxford, 2004.
Pierpont, Claudia Roth, «Tough Guy: The Mystery of Dashieil Hammett», *New Yorker,* 11 de febrero, pp. 66-81, 2002.
Pincoffs, Edmund, *Quandaries and Virtues: Against Reductivism in Ethics,* University of Kansas Press, Lawrence, 1986.
Pinker, Steven, *How the Mind Works,* Norton, Nueva York, 1997. [Edición en español: *Cómo funciona la mente,* trad. Ferrán Meler-Orti, Destino, Barcelona, 2008.]
Platón, *The Republic,* en *Plato: Complete* Works, edit. J. M. Cooper, Hackett, Indianapolis, 1997. [Edición en español: *La república,* versión, introd. y notas de Antonio Gómez Robledo, UNAM, México, 1971.]
Poe, Edgar Allan, «Fift y Suggestions», *Graham's Magazine,* mayo, pp. 317-319, 1849.
Polanyi, Michael, *The Logic of Liberty,* University of Chicago Press, Chicago, 1951. [Edición en español: *La lógica de la libertad: reflexiones y réplicas,* trad. de Nora Ferrer, Katz, Buenos Aires, Madrid, 2009.]
Pool, Robert, «Strange Bedfellows», *Science,* 245, 18 de agosto, pp. 700-703, 1989.
Poole, Joyce H., *et al.,* «Animal Behavior: Elephants Are Capable of Vocal Learning», *Nature,* 434, marzo, pp. 455-456, 2005.
Pope, Alexander, *Poetical Works,* edit. Davis, Oxford University Press, Oxford, 1966.
Pope, Stephen J., *The Ethics of Aquinas,* Georgetown University Press, Washington, DC, 2002.
Popkin, Samuel L., *The Rational Peasant: The Political Economy of Rural Society in Vietnam,* University of California Press, Berkeley, 1979.
Posner, Richard, *Economic Analysis of Law,* 4a. ed., Little, Brown, Boston, 1992. [Edición en español: *El análisis económico del derecho,* trad. de Eduardo L. Suárez, 2a. ed., fce, México, 2008.]
Prindle, David, *The Search for Democratic Capitalism: Politics and Economics in American Thought,* ms, Department of Government, University of Texas at Austin, Johns Hopkins University Press, 2003.
Pufendorf, Samuel, *On the Duty of Man and Citizen,* edit. James Tilly, trad. de Michael Silverthorne, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.
Putnam, Hilary, *Realism with a Human Face,* edit. J. Conant, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1990.
_____, *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy, and Other Essays,* Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2002. [Edición en español: *El desplome de la dicotomía y otros hecho/valor y otros ensayos,* Paidós, Barcelona, 2004.]
Quinn, D. Michael, *Same-Sex Dynamics among Nineteenth-Century Americans: A Mormon Example,* University of Illinois Press, Urbana, 1996.

Rachels, James, *The Elements of Moral Philosophy,* 3a. ed., McGraw-Hill, Nueva York, 1999. [Edición en español: *Introducción a la filosofía moral,* trad. de Gustavo Ortiz Millán, fce, México, 2007.]
Raft is, J. Ambrose, *Tenure and Mobility: Studies in the Social History of the Medieval English Village,* Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1964.
Read, Herbert, *The Meaning of Art,* Praeger, Nueva York, 1969. [Edición en español: *El significado del arte,* trad. de Leonor Acevedo de Borges, Losada, Buenos Aires, 1954.]
Reddy, William, *The Navigation of Feeling: A Framework for the History of Emotions,* Cambridge University Press, Cambridge, 2001.
Reich, Robert, *The Work of Nations: Preparing Ourselves for 21st Century Capitalism,* Knopf, Nueva York, 1991. [Edición en español: *El trabajo de las naciones,* J. Vergara, Buenos Aires, México, 1993.]
_____, *I'll Be Short: Essentials for a Decent Working Society,* Beacon, Boston, 2003.
Ricardo, David, *Principles of Political Economy and Taxation,* edit. R. M. Hartwell, Penguin, Harmondsworth, 1971. [Edición en español: *Principios de economía política y tributación: obras y correspondencia, vol. I,* rev. de Manuel Sánchez Santo, trad. de Juan Boc B., Nelly Wolffy Julio Estrada, fce, México, 1959.]
Richerson, Peter J., y Robert Boyd, *Not by Genes Alone: How Culture Transformed Human Evolution,* University of Chicago Press, Chicago, 2004.
Ridley, Matt, *The Origins of Virtue: Human Instincts and the Evolution of Cooperation,* Penguin, Nueva York, 1996.
Riley, James, *Rising Life Expectancy: A Global History,* Cambridge University Press, Cambridge, 2001.
Robbins, Lionel, *The Nature and Significance of Economic Science,* Macmillan, Londres, 1932.
Roberts, Russell, *The Invisible Heart: An Economic Romance,* mit Press, Cambridge, 2001.
Roget, Peter Mark, *Roget's International Thesaurus,* 3a. ed., Crowell, Nueva York, 1962.
Rorty, Amelie Oksenberg, «The Place of Contemplation in Aristotle's *Nicomachean Ethics»,* en *Essays on Aristotle's Ethics,* edit. Rorty, pP. 377-394, University of California Press, Los Ángeles, 1980.
_____, «Experiments in Philosophic Genre: Descartes' Meditations», *Critical Inquiry,* 9, Marzo, Pp. 545-565, 1983.
Rorty, Richard, «Science as Solidarity», en *The Rhetoric of the Human Science: Language and Argument in Scholarship and Public Affairs,* edit. John Nelson, pp. 38-52, University of Wisconsin Press, Madison, 1987.
_____, «Philosophy Envy», *Daedalus,* invierno, pp. 18-24, 2004. Reimpreso en http://www.amacad.org/publications/fall2004/rorty.pdf.
_____, *Philosophy and the Mirror of Nature,* Princeton University Press, Princeton, 1979. [Edición en español: *La filosofía y el espejo de la naturaleza,* 3a. ed., Cátedra, Madrid, 1995.]
_____, *Consequences of Pragmatism (Essays: 1972-1980),* University of Minnesota Press, Minneapolis, 1982. [Edición en español: *Consecuencias del pragmatismo,* trad. de José Miguel Esteban Cloquell, Tecnos, Madrid, 1996.]
_____, «Postmodernist Bourgeois Liberalism», en *Hermeneutics and Praxis,* edit. Robert Hollinger, pp. 214-221, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind., 1985.
_____, «Ethics without Principles», reimpreso en *Philosophy and Social Hope,* Penguin, Londres, 1999. En http://www.philosophy.uncc.edu/mleldrid/cmt/EWOP.html.
Rosand, David, *Myths of Venice: The Figuration of a State,* University of North Carolina Press, Chapel Hill, 2001.
Rose, Mary Beth, *Gender and Heroism in Early Modern English Literature,* University of Chicago Press, Chicago, 2002.
Rotella, Guy, «Synonymous with Kept: Frost and Economics», en *The Cambridge Companion to Robert Frost,* edit. Robert Faggen, pp. 241-260, Cambridge University Press, Cambridge, 2001
Rousseau, Jean-Jacques, *Discourse on the Origin of Inequality*, en D. A. Crees ed., *Jean-Jacques Rousseau: Basic Political Writings*, Hackett, Indianapolis, 1987. [Edición en español: *El origen de la desigualdad,*

fce, México, 1997.]
_____, *Discourse on Political Economy*, en D. A. Crees ed., *Jean-Jacques Rousseau: Basic Political Writings*, Hackett, Indianapolis, 1987. [Edición en español: *Discurso sobre la economía política,* trad. y estudio prel. de José E. Cadela, Tecnos, Madrid, 1985.]
Ruskin, John, *The Stones of Venice,* Peter Fenelon Collier, Nueva York, 1900. [Edición en español: *Las piedras de Venecia y otros ensayos sobre arte,* trad. y notas de Francisco B. del Castillo, pról. de Emiliano M. Aguilera, Iberia, Barcelona, 1961.]
Russell, Bertrand, «A Free Man's Worship», *Independent Review.* Reimpreso en *Why I Am Not a Christian and Other Essays on Religion and Related Subject,* Simon and Schuster, Nueva York, 1957. [Edición en español: *Por qué no soy cristiano y otros ensayos sobre asuntos relacionados con la religión,* comp. de Paul Edwards, trad. de Josefina Martínez Alinari, Hermes, México, 1959.]
Ryan, Alan, «Human Nature», en *The Blackwell Encyclopedia of Political Thought,* Blackwell Reference, Londres, 1987.
Sacks, Jonathan, *The Dignity of Difference: How to Avoid the Clash of Civilizations,* Continuum, Londres, 2002. [Edición en español: *La dignidad de la diferencia. Cómo evitar el choque de civilizaciones,* Nagrela, Madrid, 2013.]
Sahlins, Marshall, *Stone Age Economics,* Routledge, Londres, 2003. [Edición en español: *Economía de la edad de piedra,* trad. de Emilio Muñiz y Ema Rosa Fondevita, Akal, Madrid, 1977.]
Saiving, Valerie, «The Human Situation: A Feminine View», *Journal of Religion,* 40, abril, pp. 100-112, 1960.
Sali-I-Martin, X., «The Disturbing "Rise" of Global Income Inequality», National Bureau of Economic Research, Documento 8904, 2002.
Santayana, George, *The Works of George Santayana,* vol. 1 *Persons and Places,* mit Press, Cambridge, Mass, 1986. [Edición en español: *Personas y lugares: fr agmentos de autobiografía,* ed. de William G. Holzberger y Herman J. Satkamp, introd. de Richard C. Lyon, trad. de Pedro García Martín, Trotta, Madrid, 2002.]
Santoni, Ronald E., *Bad Faith, Good Faith, and Authenticity in Sartre's Early Philosophy,* Temple University Press, Filadelfia, 1995.
Sartre, Jean-Paul, *Anti-Semite and Jew: An Exploration of the Etiology of Hate,* trad. de G. L. Becker, pref. de Michael Walzer, Schocken, Nueva York, 1995. [Edición en español: *Reflexiones sobre la cuestión judía,* trad. de Juana Salabert, Seix Barral, Barcelona, 2005.]
Sayre, Anne, *Rosalind Franklin and dna,* Norton, Nueva York, 1975.
Schaefer, Jack, *Shane,* Houghton Miffl in, Boston, 1949. *The Critical Edition,* edit. J. C. Work, University of Nebraska Press, Lincoln, 1984.
Schama, Simon, *The Embarrassment of Riches: An Interpretation of Dutch Culture in the Golden Age,* University of California Press, Berkeley, 1987.
Scherer, F. M., *Quarter Notes and Bank Notes: The Economics of Musk Composition in the Eighteenth and Nineteenth Centuries,* Princeton University Press, Princeton, 2003.
Schjeldahl, Peter, «Dealership: How Marian Goodman Quietly Changed the Contemporary-Art Market», *New Yorker;* 2 de febrero, pp. 36-41, 2004.
Schmidt, Annie M. G., *Jip en Janneke 2 y 3,* Querido, Amsterdam y Antwerp, 1964, 1984.
Schmidtz, David, «Reasons for Altruism», en *Altruism,* edit. Ellen Frankel Paul, Fred D. Miller y Jeffrey Paul, pp. 52-68, Cambridge University Press, Cambridge, 1993. Reimpreso como *The Gift : An Interdisciplinary Perspective,* edit. Aafk e E. Komter, pp. 164-175, University of Amsterdam Press, Amsterdam, 1996.
_____, *Rational Choice and Moral Agency,* Princeton University Press, Princeton, 1995.
Schumpeter, Joseph A., *The Theory of Economic Development,* trad. de R. Opie, Harvard University Press, Cambridge, Mass, 1934. [Edición en español: *Teoría del desenvolvimiento económico: una investigación sobre ganancias, capital, crédito, interés y ciclo económico,* 2a. ed., trad. de Jesús Prados Arrarte, fce, México, 1997.]

_____, *Capitalism, Socialism and Democracy,* 3a. ed., Harper and Row, Nueva York, 1950. [Edición en español: *Capitalismo, socialismo y democracia,* trad. de José Díaz García, Aguilar, Madrid, 1971.]
_____, *History of Economic Analysis,* Oxford University Press, Nueva York, 1954.
Schuttner, Scott, *Basic Stairbuilding,* Taunton Press, Newtown, Conn., 1998.
Schweiker, William, *Theological Ethics and Global Dynamics in the Time of Many Worlds,* Blackwell, Oxford, 2004.
Schweiker, William, y Charles Mathewes, *Having: Property and Possession in Religious and Social Life,* Eerdmans, Grand Rapids, Mich., 2004.
Seabright, Paul, *The Company of Strangers: A Natural History of Economic Life,* Princeton University Press, Princeton, 2004.
Searle, John, *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language,* Cambridge University Press, Cambridge, 1969. [Edición en español: *Actos del habla: ensayo de filosofía del lenguaje,* trad. de Luis M. Valdés Villanueva, 5a. ed., Cátedra, Madrid, 2001.]
Selznick, Philip, *The Moral Commonwealth: Social Theory and the Promise of Community,* University of California Press, Berkeley, 1992.
Sen, Amartya, «Rational Fools: A Critique of the Behavioral Foundations of Economic Theory», *Philosophy and Public Affairs,* 6 (4), pp. 317-344, 1977.
_____, *On Ethics and Economics,* Blackwell, Oxford, 1987. [Edición en español: *Sobre ética y economía*, trad. de Ángeles Conde, Alianza, Conaculta, Patria, Madrid-México, 1989.]
_____, *Development as Freedom,* Knopf, Nueva York, 2000. [Edición en español: *Desarrollo y libertad,* trad. de Esther Rabasco y Luis Toharia, Planeta, México, 2000.]
Seneca, Lucio Anneo, *De Tranquillitate Animi* [On the tranquility of the mind], trad. de William Bell Langsdorf (1900), rev. y edit. Michael S. Russo. En http://www.molloy.edii/academic/philosophy/sophia/Seneca/tranquilily.htm. [Edición en español: *Tratados morales,* introd., trad. y notas de José M. Gallegos Rocafull, 2 v., UNAM, México, 1946.]
Sennett, Richard, *The Corrosion of Character: The Personal Consequences of Work in the New Capitalism,* Norton, Nueva York, 1998. [Edición en español: *La corrosión del carácter: las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*, trad. de Daniel Najmias, Anagrama, Barcelona, 2000.]
Shaft esbury, Anthony Ashley Cooper, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times,* 6a. ed., introd. de D. Den Uyl, Liberty Fund, Indianapolis, 2001.
Shapin, Steven, *A History of Truth: Civility and Science in Seventeenth-century England,* University of Chicago Press, Chicago, 1994.
Shields, Carol, *Dressing Up for the Carnival,* Fourth Estate, Londres, 2000.
Silver, Allan, «Friendship in Commercial Society: Eighteenth Century Social Theory and Modern
Sociology», *American Journal of Sociology,* 95, pp. 1474-1504, 1990.
Sinfield, Alan, *The Wilde Century: Effeminacy, Oscar Wilde, and the Queer Movement,* Columbia University Press, Nueva York, 1994.
Slivinski, Stephen, «The Corporate Welfare Budget Bigger Than Ever», Cato Policy Analysis no. 415, 10 de octubre, 2001. En http://www.cato.org/pubs/pas/pa-415es.html.
Sluijter, Eric J., «Didactic and Disguised Meanings», en *Art in History, History in Art,* Getty Center for the History of Art and the Humanities, edit. David Freedberg y Jan de Vries, pp. 175-207, University of Chicago Press, Santa Mónica, Calif., 1991.
Smith, Adam, *The Theory of Moral Sentiments,* ed. Glasgow, edit. D. D. Raphael y A. L. Macfie, Liberty Classics, Indianapolis, 1976, 1982. [Edición en español: *La teoría de los sentimientos morales,* selec. e introd. de Eduardo Nicol, trad. de Edmundo O'Gorman, 3a. ed., fce, México, 2004.]
Smith, Adam, *Lectures on jurisprudence,* ed. Glasgow, edit. R. L. Meek, D. D. Raphael, P. G. Stein, Oxford University Press, Oxford, 1978, 1982. [Edición en español: *Lecciones de jurisprudencia,* trad. y estudio preliminar de Alfonso Ruiz Miguel, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1996.]
_____, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations,* ed. Glasgow, edit. Campbell,

Skinner y Todd, vol. 2, Liberty Classics, Indianapolis, 1976, 1981. [Edición en español: *Investigación sobre la naturaleza y la riqueza de las naciones,* 2a. ed., ed. Edwin Cannan, introd. de Max Lerner, trad. de Gabriel Franco, fce, México, 1958.]

_____, *Correspondence of Adam Smith,* ed. Glasgow, edit. E. C. Mossner y I. S. Ross, Oxford University Press, Oxford, 1977.

_____, *Essays on Philosophical Subjects,* ed. Glasgow, edit. W. P. D. Wightman y J. J. Bryce, Oxford University Press, Oxford, 1980. [Edición en español: *Ensayos filosóficos,* estudio preliminar de John Reeder, trad. de Carlos Rodríguez Brun, Pirámide, Ensayos, 1998.]

Smith, Vernon, Letter to Frans B. M. de Waal, 9 de abril, presentado a la revista *Scientific American,* 2005.

Snyder, Don J., «Winter Work», *Harper's Magazine,* noviembre, reimpreso como *Survival Stories: Memoirs of Crisis,* edit. Kathryn Rhett, pp. 67-89, Anchor, Nueva York, 1997.

Solomon, Robert, *Ethics and Excellence: Cooperation and Integrity in Business,* Oxford University Press, Nueva York, 1992.

_____, «Sympathy for Adam Smith: Some Contemporary Philosophical and Psychological Considerations», doc., University of Texas at Austin, 2004.

Sófocles, *Philoctetes,* trad. de D. Giene, University of Chicago Press, Chicago, 1957. [Edición en español: Sófocles, *Filoctetes,* pres. de Albin Lesky, trad. de Assela Alamillo, Gredos, Madrid, 2010.]

Stark, Rodney, *One True God: Historical Consequences of Monotheism,* Princeton University Press, Princeton, 2001.

Staveren, Irene van, *Caring for Economics: An Aristotelian Perspective,* tesis doctoral, Erasmus Universiteit Rotterdam, Eburon Academische Uitverij, Delft , 1999.

_____, *The Values of Economics: An Aristotelian Perspective,* Routledge, Londres, 2001.

Stein, Susan Alyson, *Van Gogh: A Retrospective,* Beaux Arts, 1986.

Stiglitz, Joseph, *Globalization and Its Discontents,* Penguin, Londres, 2002 [Edición en español: *El malestar en la globalización,* trad. de Carlos Rodríguez Braun, Taurus, Madrid, 2002.]

Strachey, Lytton, *Eminent Victorians,* ed. ilustrada, Albion Press, Londres, 1988. [Edición en español: *Victorianos eminentes,* introd. de Michael Holroyd, trad. de Claudia Lucotti y Ángel Miquel, colab. Julia Constantino y María Gabriela Velázquez, UNAM, México, 1995.]

Strauss, Leo, *Thoughts on Machiavelli,* University of Chicago Press, Chicago, 1958. [Edición en español: *Meditación sobre Maquiavelo,* trad. de Carmela Gutiérrez de Gambra, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1964.]

Sugden, Robert, «Thinking as a Team: Towards an Explanation of Non-Selfish Behavior», *Social Philosophy and Policy,* 10, pp. 69-89, 1993.

Sykes, Bryan, *The Seven Daughters of Eve,* Norton, Nueva York, 2001. [Edición en español: *Las siete hijas de Eva,* trad. de Juan Manuel Ibeas, Debate, Madrid, 2001.]

Tacito, Cornelio, *Germania,* edit. D. R. Stuart, Macmillan, Nueva York, 1916. [Edición en español: *Agrícola; Germania, Diálogos sobre los oradores,* introd., trad. y notas de J. M. Requejo, Gredos, Madrid, 1981.]

_____, *The Agricola and the Germania,* trad. PL Mattingly, S.A. Handford, Harmondsworth, Penguin, 1948, 1970.

Taka, Iwao, «Business Ethics in Japan», en *The Blackwell Encyclopedia of Management, Business Ethics,* 2a. ed., vol. 2, Blackwell, Oxford, 2005.

Temple, Sir William, *Observations upon the United Provinces of the Netherlands,* edit. *G.* Clark, Oxford University Press, Oxford, 1972.

Thompson, Victoria E., *The Virtuous Marketplace: Women and Men, Money and Politics in Paris 1830-1870,* Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2000.

Throckmorton, Burton H., *Gospel Parallels: A Comparison of the Synoptic Gospels,* Thomas Nelson, Nashville, 1992.

Tucídides, «Peloponnesian War», en *The Landmark Thucydides,* trad. de R. Crawley, edit. Robert B.

Strassler, Free Press, Nueva York, 1996. [Edición en español: *Historia de la guerra del Peloponeso,* 4 v., introd., trad. y notas de Juan José Torres Esbarranch, Gredos, Madrid, 2006-2007.]

Thurber, James, «The Secret Life of Walter Mitty», *New Yorker,* 18 de marzo, 1939. [Edición en español: *La vida secreta de Walter Mitty,* trad. de Celia Filipetto, Acantilado, Barcelona, 2004.] Tillich, Paul, *Die sozialistische Entscheidung,* Protte, Potsdam, 1933, trad. de Franklin Sherman *(The Socialist Decision)*, Harper & Row, Nueva York, 1977.

_____, *The Courage to Be,* 2a. ed., introd. P. J. Gomes, Yale University Press, New Haven, 2000.

Tillich, Paul, y Carl Richard Wegener, «Answer to an Inquiry of the Protestant Consistory of Brandenburg», 1919. [Edición en español: *El coraje de existir;* 2a. ed., Estela, Barcelona, 1969.]

Tilly, Charles, *Coercion, Capital, and European States, AD 990-1900,* Blackwell, Oxford, 1990. [Edición en español: *Coerción, capital y los estados europeos, 990-1990,* trad. de Eva Rodríguez Halft er, Alianza, Madrid, 1992.]

Tocqueville, Alexis de, *Democracy in America,* vol. 2., trad. de Phillips Bradley, Knopf, Nueva York, 1945 (Vintage edition 1954). [Edición en español: *La democracia en América,* pref., notas y biblio. de J. P. Mayer, introd. de Enrique González Pedrero, trad. de Luis R. Cuéllar, fce, México, 1957.]

Todorov, Tzvetan, *Hope and Memory: Lessons fr om the Twentieth Century,* trad. de David Bellos, Princeton University Press, Princeton, 2003.

Tompkins, Jane, «Me and My Shadow», *New Literary History,* 19. Reimpreso como *The Norton Anthology of Theory and Criticism,* edit. Vincent B. Leitch, pp. 2129-2143, W. W. Norton, Nueva York, 2001.

_____, *West of Everything: The Inner Life of Westerns,* Oxford University Press, Nueva York, 1992.

Totman, Conrad, *Early Modem Japan,* University of California Press, Berkeley, 1993.

Toulmin, Stephen, *Human Understanding: The Collective Use and Evolution of Concepts,* Princeton University Press, Princeton, 1972. [Edición en español: *La compresión humana,* trad. de Néstor Míguez, Alianza, Madrid, 1977.]

Tronto, Joan C., *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethics of Care,* Routledge, Nueva York, 1993.

Tuck, Richard, «Hobbes», en *The Blackwell Encyclopedia of Political Thought,* Basil Blackwell, Oxford, 1987.

Turner, Jonathan H., *On the Origins of Human Emotions,* Princeton University Press, Princeton, 2000.

Ulrich, Laurel Thatcher, *A Midwife's Tale: The Life of Martha Ballard, Based on Her Diary, 1785-1812,* Vintage/Random House, Nueva York, 1990.

U.S. Bureau of the Census, *Statistical Abstract of the United States,* 1981-82, 103a. ed., Government Printing Offi ce, Washington, D. C., 1992.

Upchurch, Carl, *Convicted in the Womb: One Man's Journey fr om Prison to Peacemaker,* Bantam, Nueva York, 1997.

Uzzi, Brian, «Embeddedness in the Making of Capital», *American Journal of Sociology,* 64, pp. 481-505, 1999.

van Gogh, Vincent, *The Letters of Vincent van Gogh,* edit. Ronald de Leeuw, trad. de A. Pomerans, Penguin, Londres, 1996, 1997. [Edición en español: *Cartas a Theo,* introd. de Fayard Jamis, trad. de Instituto del Libro, Fontamara, México, 2006.]

_____, *Verzamelde Brieven van* [Epistolario de] *Vincent van Gogh,* Derde deel [vol. 3], Wereldbibliotheek, Amsterdam, 1953.

Vargas Llosa, Mario, «The Culture of Liberty», *Foreign Policy,* enero-febrero, 2001. En http://www.globalpolicy.org/globaliz/cultural/llosa.htm. [Edición en español: *Cultura de la libertad y libertad de la cultura. Conferencia,* Fundación Eduardo Frey, Santiago, Chile, Vuelta, México, 1985.]

Veblen, Thorstein, «Why Is Economics Not an Evolutionary Science?», *Quarterly Journal of Economics,* 12, pp. 373-397, 1898. En http://cepa.newschool.edu/het/profiles/veblen.htm.

Velthuis, Olav, «The Instrumental and the intrinsic», Kunsten Cultuurwetenschappen, Erasmus University of Rotterdam, 1996.

_____, *Talking Prices: Meanings of Prices on the Market for Contemporary Art,* Princeton University Press, Princeton, 2005.

Vimalakirti Sutra, trad. de Burton Watson, Columbia University Press, Nueva York, 1997. [Edición en español: *Sutra de Vimalakirti,* pres., trad. y notas de Laureano Ramírez, versión de Jumarajiva, Kairós, Barcelona, 2004.]

Vinen, Richard, *A History in Fragments: Europe in the Twentieth Century,* Little, Brown, Boston, 2000. [Edición en español: *Europa en fr agmentos: historia del viejo continente en el siglo XX,* trad. de Bernardo Moreno Carrillo, Península, Barcelona, 2002.]

Voltaire, *Philosophical Letters,* trad. y edit. E. Dilworth, Modern Library, Nueva York, 1992. [Edición en español: *Cartas filosóficas. Tratado sobre la tolerancia. Diccionario Filosófico. Opúsculos. Cuentos. Memorias para servir a la vida de Voltaire escritas por él mismo,* pról. de Fernando Savater, estudio introductorio de Martí Domínguez, Gredos, Madrid, 2010.]

Walton, Gary, *Beyond Winning: The Timeless Wisdom of Great Philosopher Coaches,* Human Kinetics Publishers, Champaign, Ill., 1991.

Waterman, A. M. C., *Revolution, Economics, and Religion: Christian Political Economy, 1798-1833,* Cambridge University Press, Cambridge, 1991.

Weber, Max, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism,* trad. de T. Parsons, 1930, de la ed. en alemán 1920, Scribner's, Nueva York, 1958. [Edición en español: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo,* introd. y ed. crítica de Francisco Gil Villegas, trad. de Luis Legaz Lacambra, rev. de Francisco Gil Villegas M. de Antikritisches Schlusswort, 2a. ed., fce, México, 2011.]

_____, *General Economic History [Wirtschafisgeschichte],* trad. Frank Knight, Transaction Books, New Brunswick, N.J., 1981. [Edición en español: *Historia económica general,* pról. de Graciela Márquez, trad. y pref. de Manuel Sánchez Sarto, 3a. ed., fce, México, 2011.]

Weil, Simone, «The *Iliad,* or, The Poem of Force», trad. de Mary McCarthy, *Politics,* noviembre, 1945. Reimpreso como *Simone Weil: An Anthology,* edit. Sian Miles, pp. 162-195, Weidenfeld and Nicolson, Londres, 1986.

_____, *Gravity and Grace [La pesanteur et la grace]*, trad. de Emma Crawford y Marion von der Ruhr, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1952 (Routledge Classics, Londres, 2002). [Edición en español: *La gravedad y la gracia,* trad., introd. y notas de Carlos Ortega, Trotta, Madrid, 1994.]

_____, *The Need for Roots: Prelude to a Declaration of Duties towards Mankind [L'enracinement,* 1949], trad. de Arthur Wills, pref. de T. S. Eliot, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1952. Routledge Classics, Londres, 2002. [Edición en español: *Raíces del existir: preludio a una declaración de deberes hacia el ser humano,* trad. y pról. de María Eugenia Valentié, Sudamericana, Buenos Aires, 1954.]

_____, *Waiting for God [L'attende de Dieu.],* trad. de Emma Crauford, G. P. Putnam, Nueva York, 1951 (Harper Colophon 1973). [Edición en español: *A la espera de Dios,* trad. de María Tabuyo y Agustín López, pról. de Carlos Ortega, prefacio de J. M. Perrin, Trotta, Madrid, 1996.]

Weinstein, Arnold, *Classics of American Literature,* Teaching Company, Chantilly, Va., 1997.

_____, *20th-century American Fiction,* Teaching Company, Chantilly, Va., 1998.

Wells, Spencer, *The Journey of Man: A Genetic Odyssey,* Princeton University Press, Princeton, 2002. [Edición en español: *El viaje del hombre: una odisea genética,* trad. de María del Pilar Carril, Océano, México, 2007.]

White, James Boyd, *Heracles' Bow: Essays on the Rhetoric and Poetics of the Law,* University of Wisconsin Press, Madison, 1984.

_____, *Justice as Translation: An Essay in Cultural and Legal Criticism,* University of Chicago Press, Chicago, 1990.

White, Mark D., «Kantian Dignity and Social Economics», *Forum for Social Economics,* 32, primavera, pp. 1-11, 2003.

_____, «Multiple Utilities and Weakness of Will: A Kantian Analysis», ms, Department of Political Science, Economics and Philosophy, College of Staten Island. Disponible en *Review of Social Economy,* 2004.

_____, «A Kantian Critique of Neoclassical Law and Economics», ms, Department of Political Science, Economics, and Philosophy, College of Staten Island. Disponible en *Review of Political Economy,* 2005.

Whitehead, Alfred North, *Modes of Thought,* Macmillan, Nueva York, 1938 (Free Press, 1968). [Edición en español: *Modos de pensamiento,* trad. de Joaquín Xirau, Losada, Buenos Aires, 1944.]

Wilbur, Richard, *New and Collected Poems,* Harcourt Brace, Nueva York, 1988.

Wilkinson, Bruce, *The Prayer of Jabez: Breaking Through to the Blessed Life,* Multnomah, Sister, Ore., 2000. [Edición en español: *La oración de Jabes: cómo entrar a una vida de bendición,* Spanish House, 2001.]

Willey, Basil, *English Moralists,* Chatto & Windus, Londres, 1964.

Williams, Bernard, *Morality: An Introduction to Ethics,* Cambridge University Press, Cambridge, 1993.

_____, *Moral Luck: Philosophical Papers 1973-1980,* Cambridge University Press, Cambridge, 1981. [Edición en español: *La fortuna moral: ensayos filosóficos, 1973-1978,* UNAM, México, 1993.]

_____, *Ethics and the Limits of Philosophy,* Harvard University Press, Cambridge, 1985. [Edición en español: *La ética y los límites de la filosofía,* trad. de Luis Castro Leiva, Monte Ávila Editores Latinoamericana, Caracas, 1997.]

Williams, H. H., «Ethics», *The Encyclopaedia Britannica,* Encyclopaedia Britannica, Londres, 1910-1911.

Williams, Ted, y John Underwood, *The Science of Hitting,* Simon and Schuster, Nueva York, 1986.

Wilson, A. N., *God's Funeral: A Biography of Faith and Doubt in Western Civilization,* Ballantine, Nueva York, 1999. [Edición en español: *Los funerales de Dios: una biografía de la fe y la duda en la civilización occidental,* trad. de María de la Luz Broissin Fernández, Océano, México, 2006.]

Wilson, James Q., *The Moral Sense,* Free Press, Nueva York, 1993.

Winters, Anne, *The Displaced of Capital,* University of Chicago Press, Chicago, 2004.

Wolfe, Alan, *Moral Freedom: The Search for Virtue in a World of Choice,* Norton, Nueva York, 2001.

Wollstonecraft , Mary, *A Vindication of the Rights of Woman,* ed. Norton Critical, edit. Carol E. Poston, Norton, Nueva York, 1975. [Edición en español: *Vindicación de los derechos de la mujer,* ed. de Isabel Burdiel, trad. de Carmen Martínez Gimeno, Cátedra, Madrid, 1994.]

Wood, James, *The Broken Estate: Essays on Literature and Belief,* Random House, Nueva York, 1999.

Woolf, Virginia, «Jane Austen», en *The Common Reader,* 1a. serie, Harcourt Brace Jovanovich, Nueva York, 1953.

Wrigley, E. A., y Roger Schofield, *The Population History of England, 1540-1871,* Cambridge University Press, Cambridge, 1981.

Yeats, William Butler, *Estrangement: Extracts fr om a Diary Kept in 1909.* Reimpreso en *The Autobiography of William Butler Yeats,* Macmillan, Londres, 1965.

Yuengert, Andrew, *The Boundaries of Technique: Ordering Positive and Normative Concerns in Economic Research,* Lexington Books, Lanham, Md., 2004.

Índice analítico

1848: año paradójico: 27, 28, 95; descripción, rechazo al éxito del capitalismo a partir de: 27, 30, 502; Graña y la paradoja de: 27; pesimismo respecto al capitalismo a partir de: 19, 24, 25, 26, 27-79, 90, 373; resumen: 44, 50; y el viraje contra la fe y la esperanza: 189, 195, 406-408; y ética de la burguesía: 528; y teorías de inspiración burguesa: 166; y trabajo: 494
1960, década de: admirada: 252; detestada por los neoconservadores: 29, 352; socialista: 27
Abbing, Hans, y por qué los artistas son pobres: 124n14
Academia Nacional de Ciencias: homofobia y transfobia en la: 346n8
Acedia (desesperanza): 120, 182, 270; de la clase educada a partir de 1848: 529; en Holmes: 424; en Read a propósito de Van Gogh: 198; en santo Tomás de Aquino: 208; exaltada por Russell: 193
Addams, Jane: arte y mejores condiciones para los pobres: 197, conflicto ético trágico: 308, 375
afabilidad: en Austen: 396-398; en el *Roget's Thesaurus*: 384-385
África: acceso a agua potable en: 35, 36; beneficios del crecimiento económico moderno: 33; colonialismo alemán en: 310; gasto en educación: 65; gobiernos depredadores en: 70, 71; orígenes del lenguaje en: 33, 38, 194
ágape. Véase amor.
agencia. Véase Sen.
Agustín, san: acerca de las cosas terrenales: 120, 122, 175; acerca del pecado: 210; amor: 119, 136; como platónico: 119, 286; epistemología: 175; humildad y orgullo: 123, 206; retrato político: 523
Akerlof, George: meta-preferencias: 368; sobre el descalabro científico de Max U: 156, 436-437; y lo sagrado: 437
Alberto Magno: virtudes paganas: 317
Alemania: prosperidad económica: 70-71; Romanticismo en: 31-32, 166; vida burguesa en, (Kokca): 525, 529-531
Alfred, William: sobre el amor y la mortalidad: 124n17
Allison, C. Fitzsimmons: citando los sermones de Hooker: 124 n13
Alm Richard, acerca de la movilidad en Estados Unidos: 63
Alschuler, Albert: citando al joven Holmes: 215n35; conteo de las cartas de Holmes: 249n18; las virtudes de Holmes para "después de afeitarse": 424
Ambrosio, san: virtudes paganas "cardinales": 116
American Gothic (Gótico estadounidense), la pintura: templanza en: 270
American Tragedy (Una tragedia americana): elección ética: 388, 389
amish: y los negocios: 488, 213
amistad: burguesa: 177, 179; en los negocios: 150, 157; femenina: 155; masculina. Véase también amor.
amor: como prudencia: 126-127; como solidaridad: 147-149; concupiscente: 127-128: definición: 111; economizar en el: 78, 137; estereotípicamente femenino: 11, 112; la madre como ejemplo de: 129; los conceptos grecolatinos de *eros, philia, agape*: 116-117; no es placer: 126-127; no sólo *eros*: 112; orígenes de la palabra inglesa *care*: 117n25; pérdida y: 124; por el bien del amado (Frankfurt): 129, 131; sin otras virtudes: 127; virtud labriega-proletaria: 115; y economía: 77-78
Andreau, Jean: préstamo de dinero y clase social en la Antigüedad: 283n29
años adultos provistos de bienes: definición: 37; consecuencias para una cultura en crecimiento a partir de

1800: 37, 38
Anscombe, Elizabeth: lista de virtudes: 348; sobre el resurgimiento de la ética de las virtudes: 111
ansiedad de género: de los hombres en la literatura estadunidense: 249
anticapitalismo de izquierda: adoptado por la derecha y el centro: 24-25, 41; resumen: 48-51. Véase también capitalismo.
antisemitismo: actitudes hacia el capitalismo: 246, 503, 513
apatía. Véase *acedia*.
Appiah, Kwame Anthony: fe religiosa: 176; "sentido vago y abierto": 20
Aquiles: diagrama 25.1; Elshtain y: 367; imperfecto en las virtudes paganas: 223, 226-227, 269, 526; representado gráficamente: 323
Aquino, santo Tomás de: *agere/facere* en ética: 393-394; amor concupiscente: 127; castidad: 483n6; como una de las mejores fuentes éticas de Foot: 387n6; en contra de la poligamia: 113; esperanza: 183; experiencia de vida: 294-295; fe: 174; formato de citas de la *Summa theologiae*: 183n6; homosexualidad: 225; humildad: 206, 209; justicia y templanza: 309; la prudencia como una virtud: 26, 278, 340; León XIII y: 490n16; liberalidad: 386; propiedad privada: 486n6; siete virtudes: 261; sobre el conocimiento teórico: 339-340; virtudes cardinales: 384; virtudes teologales: 106, 170, cuadro 10.
Arce, M., Daniel G.: Friedman no es amoral: 130n9; la mano invisible del amor: 180
Arendt, Hannah: racionalidad, la capacidad más elevada: 375
Ariès, Philippe: amor burgués por los hijos: 114
aristocracia: actitud hacia la burguesía: 284-285; clase educada y el papel de la: 262; como clase servicial: 154-155; honor en el ocio: 94, 98; ideal necesario en la sociedad burguesa: 230-233; la valentía, su virtud principal: 115; los Roosevelt como pseudoejemplos estadunidenses: 92-93; no es un concepto estadunidense: 92, 236; resentimiento de la: 93; respeto por la propiedad, compartido por la burguesía: 99
"aristócrata": 98 y a lo largo de los capítulos 16, 17 y 20
Aristóteles: amistad imposible para Max U: 156; amistad inferior: 147; desdén hacia el amor: 115; ética caso por caso: 87; felicidad y las virtudes: 269; justicia como medio de oro: 283; justicia y amistad: 309; justicia y esclavitud: 310; la humildad no es una virtud: 207; la innoble burguesía: 283-384, 530; la riqueza como medio: 438; la valentía de los hoplitas: 284-285; magnanimidad: 182; momento de elección: 378; niveles de amistad: 443; posición social: 286; *praxis/poiesis* en la ética: 393-394; primer pensador de la ética de las virtudes: 112; prudencia: 279; virtud social e individual: 268; virtudes animales: 193-194; y la idea de Bien en Platón: 275, 286
Arnold, Matthew: "Dover Beach": 118; templanza burguesa en la literatura: 185-186
Aron, Raymond: el estalinismo de Sartre: 320; la pobreza del Tercer Mundo: 24n10; la teoría social del camino medio: 19
arrogancia: en la economía y la física: 212-213
Arrow, Kenneth: Prudencia Sola: 137-139
artistas: burgueses: como miembros de la clase educada: 201-202; razones de su pobreza: 124n14; Velthius y el mercado artístico: 440-442; y la renovación de las virtudes burguesas, Van Gogh: 198
Asch, Shalom: utilitarismo: 277
Ashe, Geoffrey: relatos medievales y el mito del cowboy: 241
Audite et alteram partem (Escucha también a la otra parte): 75, 81
Auri sacra fames (Maldita hambre de oro): 20, 81
Aurier, Albert: Van Gogh, el "solitario": 198
Austen, Jane: Butler a propósito de la bondad en las novelas de: 396; como pensadora ética: 396-397; elección ética: 462; *eros* en: 112-113; herencia e importancia de la tierra: 184; Marina Real y comercio: 238-239; persona ideal en: 397, 399; prudencia en: 398; retrato: 323
autoempleo: honor burgués: 220
Azar, Ofer: acerca de la propina: 45n9

Baar, Dirk-Jan van: sobre Van Gogh: 199n5
Bacon, Francis: falsas amistades: 178; tradición ética en: 88, 392-393; y retórica: 245, 347, 394, 476
Baechler, Jean: estados rivales: 58
Baier, Annette: como pensadora de la ética de las virtudes: 112; confianza adecuada: 138; Hume y género: 334-335; Kant y la imposibilidad de amar a los seres humanos: 119n31; reproducción de agentes morales: 345
Bailey, Steve: basura en Japón: 478
Ballard, Martha: la típica vida estadunidense de antaño: 34-35; motivaciones éticas del trabajo: 448-449
Bannister, Roger: correr y vida: 295
barones ladrones: buenos barones: 513-520; origen de la expresión: 513n3
Barr, Stephen: fe y búsqueda de conocimiento: 174
Basanez, Miguel: valores religiosos alrededor del mundo: 518n18
Baudelaire, Charles: citando a Poe: 28; "irritabilidad" de la clase educada: 27
Bayle, Pierre: *Dictionnaire*, fuente en línea: 185n12; rechazo de lo trascendente: 185
Beauvoir, Simone de: antiburguesa: 320; fantasías de los hombres: 244; sobre el pluralismo: 321; Weil y su examen para la École Normale Supérieure: 403
Beck, Lewis White: parodia de Kant: 290
Becker, Gary: argumentos evolucionistas: 61; capitalismo y codicia: 20; costo de la discriminación: 461-462; derechista libertario: 25; desarrollo personal: 465; el amor como placer: 129, 156; el amor por encima del placer: 130; Prudencia Sola: 139
Beethoven, Ludwig von: siempre comercial: 38
Bell, Daniel: contradicción cultural del capitalismo: 31
Bellah, Robert: ausencia de monoteísmo en Japón: 432n3; Charry y el individualismo estadunidense en: 277; cristianos en el Japón moderno: 320; el culto japonés a los hombres: 123; individualismo estadunidense: 164, 169; lazos fuertes: 165; solidaridad: 162-163, 266-168
belleza: "limpieza" en los neerlandeses y los japoneses: 104, 105
Bellow, Saul: fragilidad del artista en Estados Unidos: 199; trotskismo temprano: 80
Bender, Thomas: Gemeinschafty Gesellschaft: 152
Benedict, Ruth: la ética japonesa, usada como plan de trabajo: 85; sobre ética en general: 530
Benhabib, Seyla: 522n4
Bennett, William J.: historias y virtudes: 353; lista de virtudes: 405
Bentham, Jeremy: capitalismo y codicia: 20; experiencia de vida: 294; programa ético: 286; Prudencia Sola: 26, 139; virtudes separadas: 362
Bergman, Barbara: ética en su ciencia: 240
Berkowitz, Peter: sobre la política de Kant: 345-346
Berlin, Isaiah: formas de vida: 371-379; liberalismo agnóstico: 379-380, 522; Maquiavelo y la unidad de las virtudes: 267-268, 380-381, 393; Romanticismo: 166; totalidad como "paraíso terrenal": 144
Berman, Eli: utilidad del amor: 362n2
Berman, Marshall: fe y esperanza: 183
bienes públicos: privación de: 66-68, 135
Bildungsbürgertum: idéntica a la clase educada: 93
Blaug, Marc: emotivismo: 420-421; filosofía de la ciencia: 358-359
Blewhitt, George: respuesta a Mandeville: 483
Boaz, Franz: antirracismo alemán: 166
*Bobo*esía: burla de Mencken: subestima el arte: 91; y la educación: 169
Bock, Gisela: 523n6
Boesky, Ivan: la codicia es buena: 157
Bonet, Eduard: el temperamento catalán: 282n26
Booth, Wayne: hechos y juicios de valor: 358, 419, 420

Borrow, George: españoles aristocráticos: 283n28
Boswell, James. Véase Beck, Lewis White; Johnson, Samuel.
Boswell, John: actitudes hacia la homosexualidad en el pasado: 253
Bourdieu, Pierre: consumo y clase: 99
Bowe, John: 497n15
Bowe, Marisa: actitudes de los estadunidenses hacia el trabajo: 497
Bower, Gordon: variables *S* detrás de *P*: 445
Boyd, Robert: 463n15
Bradstreet, Anne: amor "moderno": 497
Branca, Vittore: 179n23
Brands, H. W.: los hijos de Roosevelt en la primera Guerra Mundial: 251n22; romanticismo de Roosevelt: 249
Brier Williams: 61n101, 35n1, 35n22
Brinton, Howard H.: citando a George Fox: 206n3
Broadie, Sarah: objeciones a la interpretación de *phronēsis* como sabiduría: 342n19
Brodkey, Linda: vida cotidiana y virtudes: 351
Brown, Bill: cambios de atuendo en los folletines: 259n19; *Deadwood Dick*: 240n14; folletines y capitalismo: 243; tasa de mortalidad en los folletines: 241n19;
Buchanan, James: ética en su ciencia: 351
budismo: ética en el Sur de Asia: 410-411; y burguesía: 467-468; y lo transitorio: 125
Budziszewski, J.: actitud al margen de la moral: 424; definición del amor: 111n1; homosexualidad: 86n4; primera premisa de la fe: 174, 214; reducción de la virtud a placer: 390
burbujas especulativas: y confianza renovada: 181
burgués antiburgués: Ehrenreich: 91-92; John McCloskey: 192n11; Johnston: 91n3; y el mito de Van Gogh: 201 burgués: actitudes en la marina: 238 y a lo largo de los capítulos 2-3, 38-48; definición: 106; Holanda, siempre burguesa: 114; la definición de la izquierda como una persona poco ética: 101; orígenes de la palabra: 90; problemas con la palabra: 90; razones para conservar la palabra: 91, 101, 106-108; sociedad inglesa, siempre burguesa: 113-114; uso en francés: 90; versión racional, en la Ilustración: 291-292; y la guerra: 230-233
burguesía: actitud hacia el trabajo: 97; actividades: 103; aglutinante: 96; alcance: 524-525; amistad en la: 178; autoempleo: desprecio hacia sí misma: 78, 91; búsqueda de acumulación ilimitada: 20, 23, 102, 435-436; defectos: 19, 77; división en tres grupos: 92-96; fortuna moral a los ojos de los aristócratas: 284; problemas éticos a cuestas: 103, 106, 107; propiedad privada y: 99; prudencia vista como virtud: 115; vergüenza neerlandesa por la riqueza: 106; y materialismo, ambigüedades morales: 102, 103-105. Véase también clase educada; *country club*; pequeña burguesía; élite en el poder; ricos; barones ladrones; y cada una de las virtudes por separado.
Burke, Kenneth: *ad bellum purificandu*: 14
Bush, George W.: ascendencia: 92; conversión: 457; votar en contra de: 176; y la evasión de impuestos: 420; y la sociedad de la propiedad: 98-99
Butler, Marilyn: bondad en las novelas de Austen: 397
Butler, obispo Joseph: la paciencia del lector: 77; la prudencia como una virtud: 280; sobre la Prudencia Sola: 29; sobre la templanza: 308; variables *S* detrás de *P*: 444
Byock, Jesse: la intemperancia de Gunnar: 266n10; las sagas islandesas como testimonio: 235
caballero: giros semánticos: 97, 495, 524; y heroísmo: 111, 125; y honestidad: 572-573
Calomiris, Charles: colectivismo milenarista y extrema pobreza: 71; globalización y extrema pobreza: 40
Cannadine, David: Churchill y Mussolini: 270n13; citando a Churchill a propósito de la clase gobernante: 249n17; clase social en la Gran Bretaña: 312; la clase terrateniente en los gabinetes británicos: 236n6
capital humano: gran crecimiento: 525; herencia y: 184 y capítulo 45; idea burguesa de habilidad: 50, 99; peligros al: 53, 68-69; porcentaje de la fuerza laboral como prueba de crecimiento: 466; Schultz, creador del concepto de: 100

capitalismo: actitudes hacia el, en el siglo XX: 29, 32; condena, efectos éticos del: 40-45; corrosión de la sociedad: 23, 24, 48; defensa del, definición: 32, 33; definido por Marx como codicia: 20; definido por Weber como acumulación sagrada: 32n19; derecha e izquierda a propósito de la ética del: 26-26; estadunidense y su defensa: 19; fragmentación de la experiencia: 161-162; predominio antes de 1800: 32-33; racionalidad del: 264; razones para el optimismo: 29, 32-49; socialismo cristiano: 466; y alma occidental: 32; y competencia: 263; y cooperación: 263; y la clase educada: 23-25; y los pobres: 45. Véase también burguesía; Mueller, John. caridad: como traducción de ágape, véase también amor. caridad: como traducción de ágape, véase también amor.
Carlyle, Thomas: jeremiadas anticapitalistas: 113, 197; oposición del Romanticismo a la prudencia: 26
Carnegie, Andrew: Evangelio de la Riqueza: 514-516; huelga de la acerería Homestead: 516-517; innovaciones: 512-513; tamaño relativo de la riqueza: 514
Carney, Thomas: héroes económicos de la antigüedad: 283
Carruthers, Bruce: acciones de la Compañía de las Indias Orientales: 460
Carus, A. W.: el mito del *mir*: 162n6
Casey, John: citando a Butler a propósito de Austen: 397n15; ética en Austen: 113; virtud pagana: 397
castidad: en santo Tomás de Aquino: 386
catalanes: prudentes: 281-282
Catarina de Siena: humildad orgullosa de: 209
Cates, Diana Fritz: castidad: 386
Catling, Christopher: sobre Van Gogh: 86n4
católico romano: modelo para la religión cívica estadunidense: 218-219. Véase también santo Tomás de Aquino; cristianismo; protestantismo.
Centro de Investigaciones Políticas y Económicas: cuidado del medioambiente y mercado: 219
Cervantes de Saavedra, Miguel: 282
Cessario, Romanus: definición de esperanza: 182-183; esperanza en el bendecido y el condenado: 182n1
Chalfen, Richard: bienes y sentido: 477
chamanismo: estadunidense, como sistema ético alternativo: 88
Chanel, Coco: trabajo de las mujeres en Francia: 98
Chapman, John: 424n28
Chapman, R. W. Véase Austen, Jane.
Charry, Ellen: amor por la verdad: 350-351; disfrute pecaminoso: 209; egoísmo y prudencia: 277; propósito de la vida: 331; publicidad y economía: 478
Chase, Alston: usado a propósito del cuidado del medioambiente y el mercado: 219
Chaudhuri, Nirad C.: riqueza en el hinduismo: 467
Chauncey, George: homofobia y la Gran Depresión: 255
Cheung, S. N. S.: modesta cantidad de prudencia: 511
China: la hambruna más grande de la historia en: 64; la migración interna más grande de la historia: 498; pensamiento ético: 410-412
Chodorow, Nancy: pensadora de la ética de las virtudes: 112, 388, 396
Churchill, Winston: como escritor/aristócrata: 249; sobre la clase gobernante: 249; y los alemanes: 414; y Mussolini: 269
Cicerón, Marco Tulio: elocuencia sin templanza: 376; epicúreos y utilitaristas: 180; ética: 195, 318, 376, 395; “Hijo mío, se siempre el mejor”: 234; sobre la amistad: 113, 180; socios confiables: 179n23; variables *S* detrás de *P*: 444-445; vida comercial: 283
ciclo comercial: confianza renovada y: 181
ciencia: basada en la fe: 174-175; método científico: 346-348; y ética: 346-351
ciudadano, distinto de un burgués: según Schama: 102
Clark, Henry C.: 111n5, 483n22
Clark, John Bates: alivio a la pobreza: 481

clase creadora: 93; como parte de la clase educada: 93, 94; tamaño: 94, 526-527; vida espiritual: 165
clase educada: 79, 91, 95, 493; actitud hacia la burguesía económica: 95, 95n12; avergonzada de la fe y la esperanza: 190; Coleridge acuña la palabra: 23; compromiso con una articulación de la ética: 77, 167, 169, 420; conocimientos sobre capitalismo, pérdida de lo trascendente: 185-188; definición: 23, 94; Emerson y la: 28; en Inglaterra: 94-95; fe y esperanza, el caso de Comte-Sponville: 190-193; Heilbroner y los barones ladrones: 517-518; invención de Max U para caracterizar la burguesía económica: 507; límites en Holanda, retrato político: 521; orgullosa: 214; orígenes: 94; revolucionaria: 321-322; tamaño de la clase creadora: 94, 526-527; vida espiritual de la clase creadora: 165; y consumo y publicidad: 475-477; y las virtudes: 420-421. Véase también 1848; burguesía anti-burguesa.
clase media baja. Véase pequeña burguesía.
Coase, Ronald: bienes públicos/colectivos: 67n119; ética en su ciencia: 351
codicia: Ayn Rand: 345; ciclo comercial y: 157; corrupción del espíritu y: 47; Evangelio social: 509; la “codicia es buena”: 29, 41, 157, 314, 484; paradoja de la frugalidad: 479, 482; *pleonexia*: 284; Prudencia Sola y: 153, 306; prudencia templada y: 511; Smith: 484; virtudes burguesas y: 528; Weber: 32
Cole, Robert: citando a Weil: 115n19
Coleridge, Samuel Taylor: acuñación de la palabra “clase educada” *(clerisy)*: 23; pobreza y alta cultura: 42; sobre Yago: 304
Collins, Harry: 375
Colman, Jeremiah James: comercio y masculinidad: 224-225
Colquhoun, Patrick: pobreza y alta cultura: 42
Comi, Dario: 445-447
compromiso: 157. Véase también Sen.
Comte-Sponville, André: capitalismo occidental: 23, 503; dieciocho virtudes: 190, 410-411; fe y esperanza: 190, 193
comunitarismo: bienes colectivos: 27, 28; concordancia con los neoconservadores: 165; criticado por Tronto: 127; globalización: 71; MacIntyre: 123; relación con el aristotelismo y la ética de las virtudes: 522, 523
conductismo: parodiado por Lodge: 194
confianza: “adecuada” en Baier: 108; de los consumidores: 151; en los negocios: 150, 157; y el origen del ciclo comercial: 181. Véase también capitalismo; honestidad.
confucianismo: como sistema ético: 26, 88, 409-411; desprecio por los mercaderes: 142, 468
Conquest, Richard: sobre Orwell: 399n18
Constant, Benjamin: comercio: 83; libertad “moderna” *versus* libertad “antigua”: 56
contractualismo: como sistema ético: 88, 344, 520; como sistema político: 292; Gauthier y el: 438; Rawls y: 522; triada ilustrada de contractualismo, kantismo y utilitarismo: 344, 520-521; y género: 334
Coontz, Stephanie: la familia estadunidense de antaño: 162n5; separación de esferas: 276
Cooper, James Fenimore: héroe homérico en *Leatherstocking Tales*: 251
corporaciones: amistad: 159; argumento de Friedman: 140; asistencia social corporativa, tamaño en Estados Unidos: 68; control sobre la vida: 53; corrupción política: 52-53, 63, 65, 71, 516
Cosgel, Metin: sobre los amish y los shaker: 488n11
Costa, Dora: crítica a Putnam: 165
Country Club: como escuela ética: 19; élite en el poder en Estados Unidos: 63, 65, 71; falta de igualitarismo: 312; neoliberalismo y: 522
Countryman, E.: *Shane*: 245
cowboys: Brown a propósito del capitalismo y los: 243; Brown y la serie *Deadwood Dick*: 240n14; situación social real: 240-241; Tompkins y las novelas y películas western: 240, 244-248, 251; y los hombres burgueses: 240
Cox, Jeffrey: cristianismo en la India: 366

Cox, W. Michael: movilidad en Estados Unidos: 63
crecimiento económico moderno: agua potable: 35-36; bondades del: 34-49; consecuencias éticas: 40-50, 168; distribución y: 481; efectos sobre el medioambiente: 35; efectos sobre la calidad de vida: 34-35; mayor incremento a partir de 1913; tasa de crecimiento de 8.5: 34; y Apología: 19-71; y libertad: 56; y longevidad: 36-37; y tasas de interés: 35. Véase también capitalismo; globalización.
creyente verdadero: 75, 270
Crisp, Roger. Véase Anscombe, Elizabeth.
cristianismo: a favor del capitalismo, evangélico, precursor del socialismo: 26; amor "femenino": 111; como religión de esclavos: 115; efectos tardíos sobre el pensamiento en Inglaterra y Alemania: 188; en contra del capitalismo: 469-473; en Estados Unidos: 104, 196, 517-518; no superior éticamente: 115, 124; protosocialismo del Sermón de la Montaña: 29
crítica cultural: 41-42
Cross, F. L.: 164n5
Crossan, John Dominic: el Seminario de Jesús y la prudencia: 472
Csikszentmihalyi, Mihalyi: contradicción cultural del capitalismo: 30; doctrina psicológica: 338; "flujo": 494, 500; pérdida de *Gemeinschaft*: 160. Véase también Schumpeter, Joseph Alois.
cuáqueros: entendidos como burgueses, humildad: 206
Cuarteto Chicago-Ámsterdam: plan: 77
Cushing, Robert: crítica a Putnam: 135
D'Emilio, John: crisis de género: 252-256
Dahlsgaard, Katherine: sobre la sabiduría: 341
Dalton, Kathleen: los hijos de Roosevelt en la guerra: 251n22
Daly, Jonathan: incompetencia de la política zarista: 56n85
Damasio, Antonio: emociones y pensamiento: 340
Danielson, Peter: estudio sobre las virtudes: 338, 338n1
Danziger, Sheldon: movilidad del ingreso en Estados Unidos: 69
Darwin, Charles: racionalidad de todas las formas de vida: 327-374
Davidoff, Leonore: y la clase educada inglesa: 94
Davis, Phillip: matemáticas y fe: 174
Daviss, Bennett: ética y lucro: 140
Dawidoff, Nicolas: biografía de Gerschenkron: 264, 265
Day, Dorothy: 209; sentido empresarial: 488
De Soto, Hernando: procapitalista: 21
De Vries, Jan: población urbana: 107n17, 107n19
Deadwood Dick: folletines: 240, 242-243 decencia: definición: 401; en Orwell: 400; y la división hechos-valores: 420
Defoe, Daniel; procapitalista: 26
DeLong, J. Bradford: citando a Collins Huntington sobre Untermyer: 513n4, 517n17
Dennison, Tracy K.: el mito del *mir*: 162n6
DePaul, Michael: epistemología de las virtudes: 348n12
deportes: como solidaridad: 162, 167
derechos: y utilitarismo: 242-247. Véase también Posner, Ricardo,
desempleo tecnológico: 527. Véase también Paradoja de la Frugalidad.
Deursen, A. Th. Van: cristianismo y los clásicos grecolatinos: 387
Dickens, Charles: caballeros: 495; *Dombey and son* (Dombey e hijo): 271; jeremiadas anticapitalistas: 27, 79; su ética, de acuerdo con Orwell: 400-402
división hechos-valores: Booth: 419; Hume: 287; Putnam: 358; Russell: 419; y la naturalización de la ética: 462; y posmodernismo: 220
Dolfsma, Wilfred: Escuela de Klamer: 455

Don Quijote: antiguos roles de género: 248; imprudencia en: 282
Donaldson, Thomas: ética y utilidad: 140n2
Donnelly, John: agua potable: 36n39
Doris, John M.: banalidad del mal: 306-307; rigor académico: 343n17; sobre el carácter ético: 343
Dougherty, Peter: "capitalismo hormonal": 457; sentimientos morales: 13
Douglas, Mary: bienes y sentido: 476-477
Doux commerce: 48-49. Véase también capitalismo, consecuencias éticas.
Dreiser, Theodore: caracterizado por Mencken: 214; ética en *American Tragedy* (Una tragedia americana): 388-389
Druik, D. W.: 203n19, 203n20, 203n21
duelos: prevalencia: 242
Duffy, Eamon: amor a los niños: 114
Dulce et decorum est pro patria mori: 310
Dunne, Peter Finley: 515
Durkheim, Emile: *anomie*: 162; pérdida de *Gemeinschaft*: 160
Dworkin, Roland: como kantiano: 415; sobre Posner: 437-438
Dwyer, June. Véase Austen, Jane.
Dykstra, Robert: criminalidad en los pueblos vaqueros: 241n16

Easterlin, Richard: usado a propósito de la mortalidad: 37
Eckel, Catherine: Prudencia Sola y sentimientos morales: 435n10
econometría: como una mántica: 218; dificultad para aprender: 295; error de especificación en la Prudencia Sola: 433-434
economía de la religión: 365-367
economía del bienestar: como una cotorra disecada: 217
economía experimental: caracterización: 149; hallazgos sobre la Prudencia Sola: 149, 435
economía feminista: consumo para otros: 20; divorcio de común acuerdo: 460; el feminismo de Mill: 210; Folbre y el corazón invisible: 456, 505; Folbre y la familia: 162; Nelson y jerarquía: 334; Van Staveren y *Death of a Salesman* (Muerte de un viajante): 355; Van Staveren y las tres esferas de la vida: 454, 455
economía posmoderna: como tecnología económica: 220
Edgeworth, Francis Y.: falta de igualdad en la educación pública superior: 65; invención de Max U: 135
esperanza de vida: aumento a partir de 1800: 36
egoísmo psicológico: idéntico a la Prudencia Sola: 424
egoísmo: error científico del: 135, 138-139. Véase también P; prudencia; Prudencia Sola.
Ehrenreich, Barbara: acerca del trabajo: 496; desprecio de la burguesía hacia sí misma: 91
Ehrlich, Paul: predicciones: 34, 50-53
elección: en Aristóteles: 388; en Austen: 398, 462; en Van Staveren: 455; entre los psicólogos: 339; hipotética como estándar ético: 42, 293, 344-345; neoclásica en Sen: 157, 443; simplicidad de elección en la economía neoclásica: 388, 362
Eliade, Mircea: sagrado y profano: 214, 431
Elias, Norbert: gobierno y violencia: 245
élite en el poder: antiigualitaria: 312; en Estados Unidos: 63-64, 65-66, 71, 92-93; en Holanda: 92; gobiernos ricos y corruptos: 53-55, 516; neoliberalismo y: 522-523; sarcasmo: 64, 65, 68
Ellis, Joseph: capitalismo y democracia: 66
Ellison, Ralph: homosexualidad en *Invisible Man* (El hombre invisible): 261
Ellsberg, Robert: Day y la prudencia: 488
Elshtain, Jean Bethke: Shane y Aquiles: 267; citando a Addams: 308n18
Embree, Ainslee: textos del Sur de Asia: 467n6, 468n7
Emerson, Ralph Waldo: citando a Napoleón acerca de la valentía: 232n30; comercio: 502; Napoleón y la prudencia: 446

emotivismo: Blaug: 420; definición: 420-421; en Murdoch: 300-301, 387; Holmes: 418; moderno: 420-421; Russell: 429; Schumpeter: 420; y las virtudes: 407
Engels, Friedrich: adherencia a Haxthausen a propósito del *mir* ruso: 162n6; matrimonio burgués moderno: 113; respuesta del capitalismo: 24; traición de la clase educada: 27
Enracinement (enraizamiento): 166, 183, 403. Véase también fe.
Epicuro: en Cicerón: 181; en Whitehead: 137; Prudencia Sola: 29
epistemología de las virtudes: 348-351, 407
epistemología: y ética: 346-348; y realismo: 357-359
Epitecto: honor por encima de la riqueza: 143
Erasmo de Rotterdam: idolatría de otras personas: 122; propiedad común: 491; sobre el carácter de Sócrates: 281
Eros, amor sexual: definición: 112; en Austen: 112-113; en Lewis: 112; estatus ético: 112; y el amor: 112
esclavitud: abolición entre los cuáqueros burgueses: 487; asalariada, capítulo 45; y justicia: 309-311, 387, 403, 436; y Prudencia Sola: 426
Escuela Económica de Chicago: adherencia de McCloskey a la: 130, 212; caracterización: 130, 142; falta de humildad: 212; tendencias libertarias: 25
escuelas de negocios: calidad y *Zen and the Art of Motorcycle Maintenance*: 154; ética en las: 139, 140-141
España: aristocrática: 114, 282, 283n28
esperanza: definición: 182-183; en Estados Unidos: 182-183; marginación: 331; para justificar la Revolución: 400; proscripción, 184-197; sustitutos: 195-197, 198-205; y los filósofos modernos: 189, 190-194
Estados Unidos: sensibilidad ética; 282, 381-382, 383. Véase también capitalismo; *country club*; barones ladrones.
estoicismo: como apatía: 121; y amor: 124-125; y cristianismo: 126
ética aristocrática: anacronismo en la sociedad comercial: 236-237; en el mercado de arte culto: 441; teorías en comercio exterior: 373-374 y a lo largo de los capítulos 16, 17 y 20
ética de las virtudes: caracterización: 87-88; listas de virtudes: capítulo 35; por qué siete virtudes: 368-369, 384-386 representada gráficamente según la psicología: 338-339; representada gráficamente: 328; resurgimiento moderno: 112; versión preparatoriana: 86-87; virtud de virtudes: 267-269; virtudes artificiales: 329
ética feminista: autonomía en Baier: 334, 410, 522; Held: 130; teólogas feministas: 210; y antiindividualismo: 112; y desarrollo humano: 410; y universalidad: 361
ética: bajo el capitalismo: 40-41; definición: 85, 86; derivación del "deber" a partir de lo que "es": 287, 288; maternal: 86, 87; monista, en Kant y Bentham: 286; paternal: 86, 87; teorías universales sobre: 361-362; universal: 385-387; y monismo: 375-383
eugenesia: esterilización: 425, 462; y utilitarismo: 425
Evangelio social: caridad monástica: 68; teorías del lucro en el: 509
Evensky, Jerry: amor tipo mano invisible: 180
expertos: en Truman: 95; y clase educada: 93

Fadiman, Clifton: tiroteos en los westerns: 241
Fagles, Robert: traducción de "Hijo mío, se siempre el mejor": 234n1
Fairbank, John K.: leyes bajo el régimen Tokugawa: 57n88, 58n93
familia, tradicional: estatus ético: 161. Véase también Coontz, Folbre.
fascismo: y burguesía: 96, 100. Véase también *country club*; élite en el poder.
fe: como enraizamiento en Weil: 403; como identidad: 176; "coraje de pertenecer a": 176; definición: 173-176; exceso en Europa: 183; *fides* en Roma: 177; *lotsverbondenheit*: 177; necesaria: 219; para justificar la guerra: 400; proscripción: 185-197, 331; retrospectiva: 175, 176; sustituciones, en Japón: 195; sustitutos: 195-197, 198-205; valentía espiritual: 175; y ciencia: 175; y física: 174; y los filósofos modernos: 189, 190-193; y matemáticas: 174
Federico II, Rey de Prusia, conocido como el Grande: como pensador ético social: 289

Felltham, Owen: sobre Flandes: 105
Ferrie, Joseph: movilidad ocupacional en Estados Unidos: 63n10
Feser, Edward: gravar al rico para financiar al pobre: 61-62; teorías sobre el libertarismo: 521
Field, Alexander: “defecto de lastimar”: 138-139; testimonios sobre Prudencia Sola y teoría de juegos: 139, 148
figuras antiburguesas: aristócratas paganos: 284; bohemios: 27, 41, 201; el último Dickens: 271; la clase educada de la época de Sartre: 320; la generación de los años sesenta: 24, 114; los estoicos: 284; Stalin y Mao: 37; usted, el lector: 44. Véase clase educada; socialismo.
Finley, Moses: Solidaridad Sola: 434
Fish, Stanley: como hombre de negocios y teórico literario: 97; comunidad interpretativa: 148; ejemplo sobre la forma de trabajo de Milton: 305n9; libro sobre Milton: 210n10; nada es accidental en Milton: 118-119
Fishman, Ted: en el piso de remates: 47
Fitzgerald, Edward: pérdida de fe: 186-187
Fleischacker, Samuel: antiguos argumentos sobre la pobreza: 42, 42n49; rico y gobierno: 64n111; santo Tomás de Aquino y propiedad privada: 490n16; Smith y los pobres: 62, 310-311; sobre el carnicero y el panadero: 213n26
Florida, Richard: argumento en contra de Putnam: 164-165; clase creadora: 94, 526
Flyvbjerg, Bent: gastos por encima del presupuesto en proyectos de transporte: 458-459
Fodor, Jerry: ciencia cognitiva y lingüística: 512; crítica al darwinismo psicológico de Pinker: 133, 379, 433, 457, 464, 512
Fogel, Robert William: crecimiento espiritual: 42-43; desarrollo: 465; estancamiento: 479n15; lista de virtudes: 404-406
Folbre, Nancy: asistencia social en Francia: 61; corazón invisible: 456, 505-506; familia tradicional: 162
Foot, Philippa: base natural para el pecado: 309; pensadora de la ética de las virtudes: 112; prudencia y moralidad: 276-277; santo Tomás de Aquino como una de las mejores fuentes para la ética: 387n6; sobre la abstracción kantiana: 333; templanza excesiva: 220; virtudes en conjunto: 266
Fordyce, David: mentir: 377
Forster, E. M.: atrocidades: 255-256
Forsythe, Robert: Prudencia Sola y sentimientos morales: 435n10
Fountainhead (El manantial): valentía en los negocios: 252
Fox-Genovese, Elizabeth: criticada por Murdoch: 127
Fox, George: humildad: 206
Fragmentación de la vida moderna: ejemplos en Bellah y otros: 167; origen de la idea: 163; presuposiciones: 161-168; y globalización: 183
Francia: anticlericalismo: 188, 193, 321; homosexualidad en: 253-254; modelo de asistencia social: 61; tradición totalitarista en: 57
Frank, Robert: ejemplo del aceite usado: 363; la Prudencia Sola en experimentos: 435; lo sagrado y lo profano: 438-439; propina: 450; sobre Max U: 156
Frankfurt, Harry: amor: 133-134, 363; amor como altruismo: 332; razones para vivir según Kant: 346; variables *S* detrás de *P*: 445
Franklin, Benjamín: capitalismo como acumulación ilimitada: 416; codicia: 20; humildad: 214; movilidad184; prototipo de prudencia: 281
Franklin, John Hope: ética en su ciencia: 348
Freedman, Estelle: crisis de género: 252, 256
Freeman, Richard: actitud de los empleados hacia el trabajo: 158n30; sindicalismo vía correo electrónico: 164n16
French, Peter: mujeres y discurso en los westerns: 247-248
Frey, Bruno: sobre Max U: 156, 439
Freyer, Hans: solidaridad/totalidad: 163-164

Fried, Richard: anticomunismo en la política estadunidense: 247n8
Friedman, David: porcentaje de recursos: 51n71
Friedman, Milton: derechista libertario, utilidad y ética: 140; ética en su ciencia: 348; Prudencia Sola: 139; tamaño del gobierno: 61
Frijda, Nico: variables *S* detrás de *P*: 445
Frost, Robert: y la masculinidad: 250
Frye, Northrop: caballeros en Dickens: 495n11; política en Dickens: 400-401
Fuchs, R. H.: ética en la pintura neerlandesa: 315
Fukuyama, Francis: contradicción cultural del capitalismo: 31
Funk, Robert: Seminario de Jesús: 468

Gadamer, Hans-Georg: definición de prudencia: 275
Gaddis, William: jeremiadas anticapitalistas: 79
Gaonkar, Dilip: viajes para jubilados: 183-184
Gardner, Howard: psicología positiva: 338
Gardner, Roy: discurso en los juegos: 521n1; Teorema Popular y Prudencia Sola: 147n1
Gates, Bill: límites sobre el consumo: 507-509
Gauthier, David: el carácter como algo lucrativo: 438
Gay, Peter: sobre Mann: 529
Geertz, Clifford: Benedict a propósito de Japón: 85; pérdida de *Gemeinschaft*: 160
Gellner, Ernest: "estados gansteriles" y rivalidad entre estados: 55
Gemeinschaft: exaltada por Tönnies: 151; mito alemán: 152; pérdida: 160; su supuesta pérdida, testimonios: 160-168; y el Romanticismo alemán: 151. Véase también Bellah; Selznick; Sennett; Tönnies.
Gentile, Giovanni: totalidad alcanzada en el fascismo: 164
George, David: metapreferencias: 367
George, Henry: tipos de alquiler similares al de la tierra: 51. Véase también tierra; petróleo.
Gerschenkron, Alexander: el mito aristocrático en la vida real: 264-265, 300; sobre los vétero creyentes rusos: 487n8
Gesellschaft: y *Gemeinschaften* las ciudades: 152; su naturaleza desalmada: 151. Véase también capitalismo; corporación.
Geuzennaam: y "burgués": 108
Geyl, Peter: Ayuntamiento de Ámsterdam: 313
Gibbon, William: bomba anticristiana: 186
Gide, André: *Lafcadio's Adventures* (Las cuevas del Vaticano): 139; sobre la homosexualidad en Proust: 253
Gilligan, Carol: desarrollo humano y ética: 410; pensadora de la ética de las virtudes: 112; y autonomía: 334; y Kant: 300
Gilman, Charlotte Perkins: esfera al margen del mercado: 455-456; "The Yellow Wallpaper": 308; trabajo y mujeres: 97
Ginsburg, Carlos: el *arte del stato* de Maquiavelo: 343-394; *virtù* en Maquiavelo: 224
globalización: efecto desestabilizador sobre la fe y la esperanza: 183; efectos culturales: 44; en contra del colectivismo milenarista: 71; Gray y la: 25; y pobreza extrema: 40
gobierno: como poder compensatorio: 54; corrupto: 53-54; depredación limitada por la competencia: 55, 58-59; depredación: 503; lista de intervenciones: 70-71; "macroparásitos": 55; programas contra la pobreza: 61-66; represor: 55; tamaño del: 60-61; tamaño y libertad: 60, 61; y la libertad natural: 56-58
Godin, Seth: reglas de vida: 405n5
Goetz, Walter: antirracismo alemán: 166
Goodman, Marian: mercado de arte culto: 441-442
Goody, Jack: cultura comercial: 32
Goossens, Eymert-Jan: sobre el Palacio Real en la Plaza Dam: 313n1
Gopnik, Adam: usado a propósito de Molière: 524

Gordon, Donald: y la recuperación europea después de la guerra: 504n3
Gottschalk, Peter: movilidad del ingreso en Estados Unidos: 63
Gould, S. J.: como modelo a seguir: 305; en contra del funcionalismo: 438; evolucionista de izquierda: 461
Grampp, William: usado a propósito de la moralidad de los economistas clásicos: 487
Graña, César: clase educada y burguesía económica: 27, 94
Granovetter, Mark: el capitalismo extiende los lazos débiles: 48n61; lazos débiles: 144
Gray, Francine Du Plessix. Véase Weil, Simone.
Gray, John: citando a Hampshire: 371n5; globalización: 24-25; liberalismo agnóstico: 379-380; sobre amistad y Prudencia Sola: 443n9; vidas distintas: 371
Greeley, Andrew: amor divino: 119
Green, Joshua: Bennetty los juegos de apuesta: 353n26
Greenblatt, Steven: 29n22; desprecio hacia el trabajo: 97; perfidia y el catolicismo de Shakespeare: 179; sagrado y profano en Shakespeare: 443
Greenspan, Alan: sobre las virtudes burguesas: 147
Gresshof, Jan: en contra de la clase educada: 95
Grey, Zane: *Riders* (Los jinetes de la pradera roja), héroe taciturno: 251
Groopman, Jerome: naturaleza terapéutica de la esperanza: 192
Grossman, Philip: Prudencia Sola y sentimientos morales: 435n10
Grotius, Hugo: benevolencia desinteresada: 147
Groundhog Day (El día de la marmota): ejercicios espirituales en: 296
Guest, Robert: gasto en educación en Zambia: 65
Gunther, Scott: legislación francesa sobre homosexualidad: 253-254

Hagen, Everett: honor en el trabajo: 98
Hahn, Matthew: crítica a Putnam: 164-165
Hall, Catherine: y la clase educada inglesa: 94
Halwani, Raja: crítica a Noddings: 126
Hammett, Dashiell: *Maltese Falcon* (El halcón maltés) y homosexualidad: 258; y retórica: 248; y mujeres: 248
Hampshire, Stuart: autoconciencia y ser humano: 193; conductismo y conocimiento de nuestra mente: 130-131; libre voluntad: 344; pluralismo retórico: 522; razón e imaginación: 375; realismo ético: 360; sobre la Verdad: 350; virtudes y clases sociales: 371
Hanawalt, Barbara: tasa de criminalidad en la Edad Media: 162n2
Hanson, Victor: inautenticidad de Homero: 235; los griegos y la guerra: 228
Hardy, Thomas: los funerales de Dios: 189
Hargreaves-Heap, Shaun: y la teoría de juegos: 148n2
Hariman, Robert: citando a Vlastos a propósito de Sócrates: 281; conmutación: 355; modelos y decisiones éticas: 295, 351; prudencia y desarrollo: 281; realismo político: 422-423; y la antirretórica: 395; y las virtudes en equilibrio: 370-371
Harré, Rom: método científico: 358-359
Hartman, Geoffrey: el amor natural en "Tintern Abbey" de Wordsworth: 118
Hartz, Louis: aristocracia estadunidense: 92n4
Harvard, Escuela de Negocios: toda la virtud que el dinero puede comprar: 140-141
Harvey, David: modernidad y erosión de la identidad: 183
Haslam, Nick: definición de prudencia: 340, 342
Hauser, Arnold: pérdida de la solidaridad: 163
Hausman, Daniel: ciencia libre de valores: 359
Haydn, Josef: y comercio: 38
Hayek, Friedrich: sobre lo natural y lo artificial: 329
Hearnshaw, L. S.: usado a propósito de Cyril Burt: 347-348

Heckscher, Eli: mercantilismo francés: 58; Prudencia Sola: 460
hedonismo altruista: amor tipo Prudencia Sola: 135; relación con Max U: 134
Heidegger, Martin: pérdida de la solidaridad: 163
Heilbroner, Robert: capitalismo como acumulación ilimitada: 436; capitalismo como el mejor sistema: 517; el acuerdo Anaconda: 517-518; visión económica: 218
Heinrich, Natalie: reproducción de arte: 196-197
Held, Virginia: en contra del conductismo: 131; pensadora de la ética de las virtudes: 112; relaciones humanas: 146
Hemingway, Ernest: actitudes respecto a la masculinidad: 259-260; género en: 260-261; humanista estoico: 126
Henshall, Kenneth: leyes bajo el régimen Tokugawa: 60n100
Herbert, Zbigniew: héroes burgueses: 226
Herlihy, David: usado a propósito de la visión romántica de la Edad Media: 162
hermenéutica: en la economía: 213
Hersh, Reuben: matemáticas y fe: 174
Hesíodo: desconfianza hacia los socios comerciales: 179n23
Heussen-Countryman, E. von: 245-246
Heyne, Paul: ética y capitalismo: 22
Higgs, Robert: guerras mundiales y gobierno: 56n86; inversión privada bajo Roosevelt: 460; tamaño del gobierno: 60-61
High Noon (Sólo ante el peligro), caballería taciturna: 246-247
Hill, Peter: ética y capitalismo: 22
Himmelfarb, Gertrude: Smith y la pobreza: 62
Hinze, Christine Firer: bienes y pecado: 477
Hirsch, Barry: 61n101, 351n2, 351n22
Hirschman, Albert: salida, voz y lealtad: 220; teoría social promedio: 120
Hitchens, Christopher: citando a Conquest a propósito de Orwell: 399n18; desdén de Orwell por el confort: 401n25
Hitler, Adolf: virtudes en: 269
Hobbes, Thomas: Aristóteles y la ética: 391; pensamiento tardío en *Elementos de derecho natural y político*: 417n3; retrato político: 521; sobre el amor: 128; sobre las virtudes: 391, 394-395, 417-418; teórico de la Prudencia Sola: 26, 29; virtud de virtudes: 267. Véase también Prudencia Sola.
Hobsbawn, Eric: sobre la clase educada en Inglaterra: 93-94
Hodges, Alan: citando el debate Turing-Wittgenstein: 382n21; juicio contra Turing por homosexualidad: 257n14
Hoffer, Eric: verdaderos creyentes: 270
Hoffman, Elizabeth: Prudencia Sola en experimentos: 435
Holanda: e inundaciones: 125; ética en la pintura del siglo XVII: 315; homosexualidad en: 254; *lotsverbondenheit* en: 177-178; *overleg* o retórica deliberativa en: 233; Schama niega que sea burguesa: 102; siempre burguesa: 114; *zuinig* o frugalidad en: 449-450
Hollander, Anne: citando a De Beauvoir a propósito de las fantasías masculinas: 244
Hollingsworth, T. H.: tasa de mortalidad por violencia entre la clase ducal: 236n7
Holmes, Oliver Wendell Jr.: ética emotivista: 418; guerra y honor para los hombres: 87, 225; no defiende fe alguna: 215; sobre las actitudes sociales del siglo XIX: 28n21; sobre Maquiavelo: 425; “virtudes para después de afeitarse”: 424-425
hombres burgueses: mitos aristocráticos sobre los: 238-243 y a lo largo de los capítulos 16-20
Homero. Véase Aquiles; *Ilíada*; Odiseo; Odisea.
homosexualidad: ansiedad de género y: 252-261; contra natura: 86, 86n4; en santo Tomás de Aquino: 253; entre los mormones: 254; la homofobia es desconcertante: 254-255; leyes en contra de la: 253-254;

matrimonio y: 113, 113n11; prohibiciones bíblicas y lo sagrado: 442-443; psiquiatría y: 256, 257; Wilde: 252
honestidad: derivada de las principales virtudes: 384; en francés: 318, 495, 534; en inglés: 318-320, 374, 495; giro semántico en neerlandés: 318
Hong Kong: crecimiento económico, recursos y valores: 51 honor: de *honestas*: 319
Hooker, Richard: "El hombre busca una triple perfección": 182; honor por encima de la riqueza: 143; pondera únicamente qué fue lo que dijo": 75; sobre el orgullo teológico: 123
Hoover, Roy: Seminario de Jesús: 471
Horkheimer, Max: sobre la solidaridad: 163
Hornby, Nick: definición de eros: 112; propiedad privada: 490, 492
Horowitz, Daniel: clase educada y consumo: 475
Horowitz, Joel: Prudencia Sola y sentimientos morales: 435n10
Horst, Han Van Der: poema de Gresshof: 95n11
Houser, R. E.: citando a Alberto Magno a propósito de las virtudes cardinales: 317n11; citando a Aristóteles a propósito de la valentía de las clases bajas: 285n36; citando a santo Tomás de Aquino a propósito de la valentía: 2307n7
Hoxby, Brian: ética y decoración del Ayuntamiento de Ámsterdam: 314
Hugh de San Victor: sobre el comercio: 83
Hughes, Robert: y la prudencia catalana: 282
Huisken, Jacobine: sobre el Palacio Real en la Plaza Dam: 313n1
Huizinga, Johan: aristócratas extranjeros y la burguesía neerlandesa: 102; la burguesía holandesa: 102; la naturaleza despreciable del "burgués": 101
humanismo estoico: Dylan Thomas: 125; Hemingway: 126
Hume, David: Baier y el lado feminista de: 334; competencia entre vecinos: 60; defiende un equilibrio entre virtudes: 26; derivación del "deber" a partir de lo que "es": 287-288; *Dialogues Concerning Natural Religion* (Diálogos sobre la religión natural) una bomba anticristiana: 186; en Hampshire: 371; origen de los apetitos: 444, 446, 482; sentimientos morales: 176; Smith y: 390; teórico de la burguesía: 329, 438; variables *S* detrás de *P*: 444; virtudes artificiales: 329, 334; y Kant: 289, 290; y lo trascendente: 330
humildad: abnegación: 209-212; análisis extenso de la: 206, 213; como un tipo de lectura: 212; en la ciencia: 212; en los negocios: 213; Mill y la abnegación femenina: 210; no es una neurosis: 210; parte de la templanza: 207; respuesta a la magnanimidad: 207; santa Catalina de Siena, orgullosa de la: 209; y mujeres, 210; y Uriah Heep: 210, 211
Hunnicutt, Benjamin: historia del ocio en Estados Unidos: 485
Hunt, Lester: donación: 456; el mercado sustenta el respeto por uno mismo: 49
Huntington, Collis: soborno: 516
Hursthouse, Rosalind: contingencia de la ética: 302; desarrollo del carácter en la ética occidental: 410; dimensiones de la virtud de virtudes: 267; fórmulas éticas: 294, 376; historias como las de *The Book of Knowledge*: 352n25; narrativa ética: 298-299; pensadora de la ética de las virtudes: 112; sobre la fe y la esperanza: 189; sobre la prudencia: 278; uso de la ética de las virtudes: 270
Hurston, Zora Neale, *Their Eyes Were Watching*: y retórica: 248
Hutcheson, Francis: sentimientos morales: 176
Hutchinson, Charles: y el Art Institute: 197
Iannaccone, Lawrence: economía de la religión: 366n17
Ibsen, Henrik: y la burguesía: 179
identidad: y lealtad: 176
idolatría: consecuencia del orgullo: 122
Ignatieff, Michael: como editor de *Wealth and Virtue*, usado a lo largo del libro; conexión y libertad: 333; el bien del Romanticismo: 166n26; fin de la religión: 205; sobre Lear: 427;
Ilíada: elocuencia en la: 244; en Weil: 226; modelo para hombres burgueses: 234, 238, 265

Ilustración escocesa: como movimiento con principios: 521-522; ética entendida como carácter: 176. Véase también Hume, David; Smith, Adam.
Ilustración: Bayle y la: 185; escocesa: 176; kantismo y utilitarismo: 344, 520, 521-522; la mitad asociada con la libertad: 68-71, 213; la mitad asociada con la razón: 69, 213, 207; las mitades razón y libertad: 378; Mokyr y la Ilustración industrial: 60; Rorty y el pensamiento postIlustración: 415-416; tendencia utópica: 289; triada de contractualismo: 329-330, 425-426; versión japonesa: 95; virtudes en la Ilustración escocesa: 189; y lo sagrado: 332; y Romanticismo: 163
inautenticidad: de la burguesía: 91; Sartre y la: 320-322
India: budismo temprano y burguesía: 413, 467; capitalismo en: 32; castas: 467-468; cristianos del Sur de Asia: 366-367; el Raj de los permisos en: 39; hambrunas y democracia: 64
individualismo: en Estados Unidos: 162. Véase también Bellah, Robert; Macfarlane, Alan.
infierno: definición secular: 143
Ingalls, D. H. H.: traducción de Vidyākara: 466
Inglaterra: siempre burguesa: 113-114. Véase también burguesía; capitalismo; crecimiento económico; protestantismo.
Inglehart, Ronald: valores religiosos alrededor del mundo: 518n18
Ingram, Paul: amistad en los negocios: 178
Innes, Stephen: sociología de Massachusetts en el siglo XVII: 168n31
Inoue, Kyoko: “dignidad individual” en el Japón moderno: 319-320
inserción de la economía: 179, 434, 504, 519, 431; descripción en Smith: 521; y J. B. White: 436
Instituto Neerlandés de Documentación sobre la Guerra: 230
integridad: representado gráficamente, diagrama 1.1; y lealtad: 176, 413
Intelligentsia. Véase clase educada.
invención: y gobiernos represores: 58; y rivalidad entre estados en Europa: 58
Invisible Heart: Roberts, Folbre: 505-506
Isacsson, Birgitta: eugenesia en Suecia: 426n35
Iser, Wolfgang: y la técnica de Austen: 397
Isherwood, Baron: bienes y sentido: 477
Islam: orgullo, pecado de pecados en el: 122-123; orígenes en el nacionalismo: 123; religión axial: 123-124; y comercio: 470
Israel, Jonathan: *les gueux*: 98n20
Italia: Cellini: 242; culpa burguesa en: 104; sensibilidad ética italiana: 377; virtudes en el Palacio Ducal de Venecia: 314
Ivanhoe, Philip: desarrollo de carácter en el confucianismo: 410; moral confuciana: 410n2

Jackson, Jennifer: carácter y capitalismo: 264; competencia y capitalismo: 263
James, William: y la Realidad: 356-357
Jankélevitch, Vladimir: amor y generosidad: 190; influencia sobre Comte-Sponville: 406; obras traducidas: 404n6
Japón: basura en: 478; “dignidad individual” en: 319-320; historia premoderna; recursos y valores: 51. Véase también shogunato Tokugawa.
Jaspers, Karl: religiones axiales, definición: 122-123
Jefferson, Thomas: sobre la propiedad: 99
Jinsai, Ito: nuevo igualitarismo: 141
Job, Libro de: recompensa de la fe: 469
John, Richard: barones ladrones: 513n3
Johnson, Luke Timothy: judíos y virtudes paganas: 116
Johnson, Mark: vocabulario de las virtudes: 402
Johnson, Paul: Napoleón y prudencia: 446; origen de los museos: 196n25
Johnson, Samuel: admiración por los guerreros: 234; amasar dinero: 502; la amistad de un patrón: 180; sobre

los hombres violentos: 266
Johnston, Robert: burguesía antiburguesa: 91n3; citando a Stock: 383n23; pequeña burguesía y fascismo: 95-96
Joken, Nishikawa: nuevo igualitarismo: 141-142
Jones, Eric: estados rivales y libertad: 58-59; vida cultural del capitalismo: 43-44
Jones, G. T.: 437n20
Jongh, Eddy de: pintura didáctica holandesa: 315n5
Jonsen, Albert: contraste entre *episteme* y *phronēsis*: 341n8; muerte de la casuística: 395
Juan XXIII: propiedad: 489-490
judaísmo talmúdico: antisemitismo: 246, 503, 513; como club: 367; como sistema ético: 88; diálogo en el: 378-379; influencia sobre santo Tomás de Aquino: 379; riqueza y buenas obras: 514; sobre el comercio: 469; sobre el trabajo: 493-494 judaísmo. Véase Sacks, rabino Jonathan; judaísmo talmúdico.
Julio César: la vida sexual de: 253; sobre la valentía de los belgas: 284
Jullien, François: eficiencia china y su costo: 233, 411
justicia: virtud cardinal: definición: 309, 311; de la esclavitud: 310, 311; Smith la contrasta con el amor: 126
Justiniano, *Instituciones*: 309-310, 317

Kahn-Leavitt, Laurie: video sobre Ballard: 35n37, 35n38
Kalecki, Michael: socialismo y feudalismo: 47
Kamin, Blair: integridad en arquitectura: 154
Kant, Immanuel: asume un agente moral: 277, 302-303, 333, 344-346; cielo estrellado y ley moral: 216; dificultades para articular el sentido de la vida: 160; estatus social y ético: 288; experiencia de vida: 294; imperativo categórico: 62, 362, 409; imperativo categórico y tributación redistributiva: 62; influencia de Joseph Green: 290-291; kantismo, como actitud: 40, 50; mentir a un asesino: 377-378; método en la *Fundamentación*: 287; programa ético: 286; realismo ético: 360; sobre la ética en las mujeres: 300; sobre precio *versus* dignidad: 434; tratar a la gente sólo como un fin: 131; y antropología filosófica: 289. Véase también Frankfurt, Harry.
Keegan, John: clasismo del ejército británico: 239; historia de batallas: 356
Keeley, Lawrence: porcentaje de población armada: 229n21
Keller, Rudi: procesos tipo mano invisible en el lenguaje: 330n2
Kennedy, Thomas: reputación de Fordyce en Alemania: 377n8
Keynes, John Maynard: espíritus animales: 457-458; lugar en la teoría social: 20; religión en Cambridge: 187
Kirsch, Adam: citando a Wilbur: 175n8; sobre Dylan Thomas: 199n6.
Kirzner, rabino Israel: perspicacia: 213, 507, 512, 517-519
Klamer, Arjo: diferentes caracteres: 370; economía posmoderna: 220; Escuela de: 440, 455-456; esferas de la sociedad: 455-456; lo sagrado en la economía 442-443; reconocimiento: 17; *zuinig*: 449
Klein, Daniel: ética y capitalismo: 22
Klemm, David: amor por los bienes: "escaparate del alma": 120; "gracia material": 118; potencialidad de los bienes: 478
Knight, Frank: competencia y capitalismo: 263; conexión/libertad: 333-334; cristianismo y propiedad: 489, 490, 491-492; interés material puro: 435; recompensa en el cristianismo: 470; trabajo y capitalismo: 496; utilitarismo: 417; variables *S* detrás de *P*: 445; virtud de virtudes: 267
Kocka, Jürgen: citando a Smend sobre el declive del sentimiento burgués en Alemania: 527n18; clase trabajadora y burguesía en Alemania: 525; Suiza y la aristocracia: 93n6
Koehn, Daryl: definición secular del infierno: 143; vida humana *versus* vida animal: 145
Kok, Auke: sobre Van Gogh: 199n4
Kolakowski, Leszek: citando a Trotsky: 425n31
Kors, Allan: usado a propósito de la historia intelectual: 387
Kraaij, Henry: sobre el Palacio Real en la Plaza Dam: 313n1
Kropotkin, P. A., príncipe: libertad de expresión en Inglaterra: 60; sobre el capitalismo: 20, 27-28; visión:

488; visión similar a la Ridley: 66n117
Kuehn, Manfred: sobre Kant: 289-291
Kukathas, Chandran: sobre las teorías de Isaiah Berlin: 380n14

La meglio gioventù: 381
Lacy, Norris: las historias medievales y el mito del cowboy: 241
Lakoff, George: sobre la política paternal/ maternal: 86, 87n8
Lane, Harry: pequeña burguesía progresista: 45
Langford, Paul: clase social de los primeros ministros en el siglo XVIII: 236n5
lazos débiles: del mundo moderno, según Granovetter: 165; fuerza dentro del capitalismo: 48, 48n61; uso de la expresión por el obispo Butler: 165
lenguaje: analogía con la ética: 462-463; en el capitalismo: 244, 448, 521; en Smith: 213, 460, 521; invención del y trascendencia: 167, 193-195; juegos del lenguaje: 381; orígenes africanos: 33, 38; y la novela occidental: 244-247
Lanham, Richard: anacronismo de la izquierda: 80; conmutación: 295, 355; *hoi auto*: 79n1; sobre la antirretórica: 395
Lasch, Christopher: caída del liberalismo: 33; pesimismo: 166
Laslett, Peter: pérdida de *Gemeinschaft*: 160
Last of the Mohicans (El último de los mohicanos): héroe homérico: 251
Lavoie, Don: economía posmoderna: 220; ejemplo de humildad intelectual: 211-213
Lawrence, obispo Williams: Jesús y los ricos: 469-470
Lawrence, D. H.: moralidad y la novela: 327; sobre Benjamín Franklin: 364; sobre la clase media baja: 476
Le Goff, Jacques: mercaderes medievales e Iglesia: 486
Le Guin, Ursula: utilidad y trabajo en *Los desposeídos*: 497-498
Ledbetter, Huddie “Leadbelly”: ciudad burguesa: 90
Leighton, John: 202n15
Leijonhvufvud, Axel: aristócrata suizo: 237
ley natural: respuesta ética a la: 87
libertad: de prensa en China y Japón: 56; de prensa: 56; economía y ética de la: 53; el “sencillo y obvio sistema de la libertad natural” en Smith: 71; y movilidad: 184
Lendvai, Paul: sobre Lukács y el comunismo: 166n25
Lenin, Vladimir: liberalismo suizo y: 60
León XIII, papa: propiedad privada: 480-490
Leopardi, Giacomo: ética: 381; uso de la naturaleza: 117-118
Lev, Michael: migración en China: 498n18
Lewis, C. S.: cálculo prudente: 135-136; cuatro amores: 117, 120, 136; fe como valentía espiritual: 175; infierno: 143; la inteligencia de Satán: 305; realismo ético: 359-360; Screwtape y su entendimiento del amor: 127; virtudes caballerescas: 372-373
Lewis, Sinclair: sobre la fantasía caballeresca de Babbitt: 262
Lewontin, Richard: en contra del funcionalismo: 438; evolucionista de izquierda: 461
liberalismo: agnóstico en Berlin: 380, 522; agotado, según Lasch: 33; distópico en Shklar: 522; el burgués posmoderno de Rorty: 415, 522; en Adams y Madison: 269; en Constant: 56; rechazo de Sartre: 321; tabula rasa lockeana y ética: 462; temor de Skinner al: 523; y mayor esperanza de vida: 37
liberalidad: en santo Tomás de Aquino: 385-386
Libros Sapienciales: ejemplos éticos en (*Book of Knowledge*): 352-353
Lieb, Michael: y el número del Diablo: 209
Life of Oharu (La vida de Oharu): ética en la película: 413
Limbaugh, Rush: adicto a las drogas y la guerra contra las drogas: 68n123
limpieza: “belleza” entre los neerlandeses y los japoneses: 104-105
Lindert, Peter: freevoice 53n77; porcentaje de todas las rentas: 52n76

Lisska, Anthony: citando a santo Tomás a propósito de los fines de los seres humanos: 327n1; y la ley natural en santo Tomás de Aquino: 287n4;
Little, Lester K.: carácter del argumento escolástico: 395; legitimización de los comerciantes: 486, 509
Lodge, David: burguesía en: 97, 500-501
Loftus, L. S.: usado a propósito de la enfermedad de Van Gogh: 200
Lomasky, Loren: vidas distintas: 371
Lomax, John: cowboy y caballero: 247
Lombard, Paul: leyes de esterilización: 425n34
Lombroso, Cesare: genio y locura: 202-203
London, Jack: y ansiedad de género: 255, 257-258
Loneliness of the Long-Distance Runner (La soledad del corredor de fondo), trabajo: 489
Long, Jason: movilidad ocupacional en Estados Unidos: 63n10
Lotsverbondenheit: definición: 177; en *Soldier of Orange* (Erick, oficial de la reina): 177-178
Luban, David: 424
Lukács, George: bondad del peor de los socialismos: 166; pérdida de solidaridad durante la modernidad: 163-164
Lynn, Michael: propina: 452n9

Macaulay, Stewart: negocios y confianza: 150
Macaulay, Thomas Babington: arqueología del episodio de Horacio: 227n18; imagen de Horacio como deportista: 227; optimismo en 1830: 26-27, 34; pro capitalista: 26-27; sobre Federico el Grande: 289
MacDonald, John D.: actitud hacia el capitalismo en las novelas: 246
Macfarlane, Alan: capitalismo como acumulación ilimitada: 437; estados europeos rivales y libertad: 58-59; matrimonio basado en la amistad en Inglaterra: 113-114; Occidente escapa a la depredación: 21, 55
MacFarquhar, Larissa: citando a Posner: 424n27
Macfie, A. L.: citando la traducción alemana del “espectador imparcial”: 345n3
MacIntyre, Alasdair: definición de práctica: 435; definición de virtud: 86, 131; fundamentos éticos: 302, 303; marginación de la fe y la esperanza: 331; mentir: 377-378; práctica en los juegos: 148; prudencia y la definición de la virtud: 279; teleología social: 268
Maddison, Angus: estadística sobre crecimiento: 33n34, 34n36, 36n40
Magnusson, Magnus: usado: 220
Mailer, Norman: homosexualidad en *Naked and the Dead* (Los desnudos y los muertos): 260; novela sobre las dudas de Jesús: 117
Maltese Falcone (El halcón maltés): y la ansiedad de género: 258
Malthus, R. Thomas: equivocado en materia de población: 34, 50-53
mandamientos: 388; el Decálogo como una ética paternalista: 86; mandamientos básicos según Moisés, Hillel y Jesús: 361; mandamientos de la Torah: 293; prohibiciones de la Torah: 442
Mandeville, Bernard: consecuencias involuntarias: 330, 483; muerte de la ética: 392; Paradoja de la Frugalidad: 483; Prudencia Sola: 29-30
Mann, Thomas: burguesía: 528-529; género y vida literaria: 250
Mansfield, Harvey: observaciones sobre el ciudadano de Rousseau *versus* el burgués: 102n3; *virtù* y hombría: 224; virtud burguesa: 169
Manzoni, Alessandro: pro capitalista: 26-27
Maquiavelo, Nicolas: carácter del gobernante en: 423; política estética: 393-394; teórico de la Prudencia Sola: 26, 29; *virtù*: 223-224, 393-394; virtud de virtudes: 267
máquina de experiencias: 144
máquina transformadora: Nozick: 144
Marcuse, Herbert: pérdida de solidaridad: 163
Margo, Robert: porcentaje de la fuerza de trabajo en el ingreso nacional: 52n73
Margolis, Howard: usado, sobre las metapreferencias: 368

Marshall, Alfred: futuro sacerdote anglicano: 187; religión y economía: 22
Mart., Jos.: protegido por la rivalidad entre estados: 60
Marx, Karl: capitalismo como acumulación ilimitada: 437; experiencia laboral: 496-497; falsa conciencia en la autodefinición de la burguesía: 92; nacimiento aciago del capitalismo: 30; socialismo feudal: 401; teoría del trabajo: 503; traición de la clase educada: 27
Masson, Jeffrey: psicoanálisis y ética: 418-419
materialismo estoico: definición: 121, 137; Holmes: 215
materialismo: en la burguesía: 121, 137. Véase también consumo.
matrimonio: romántico: mito tradicional: 113
Maurin, padre Peter: Movimiento del Trabajador Católico: 466, 509; verdaderamente humilde: 206
Maus, Katherine Eisaman: la política de *Enrique V*: 423
Max U: caracteres menores en Austen y: 397; caracterización: 134; crítica de Nozick: 144; crítica de Sen: 213; crítica de Stocker: 308; crítica de Veblen: 512; fracaso científico: 135, 156, 362-368; inventado por Edgeworth: 156; inventado por la clase educada: 156; no personificado por los economistas: 368; representado gráficamente: 323 (25.1), 328 (26.1), 521 (48.1); tragedia y: 389; único carácter en la economía samuelsoniana: 128, 129, 130, 156, 212, 508; verdad de: 512
Mazzini, Giuseppe: nacionalismo y religión: 195; rivalidad entre estados: 60
McAdams, Dan: yo redentor: 457
McClay, Wilfred: citando a Kant a propósito de la dignidad: 434; Gemeinschafty Gesellschaft, ambas son necesarias: 152
McClelland, David C.: necesidad de realización: 145; uso de los libros infantiles: 154
McCloskey, Helen: el mercado: 429; reconocimiento, sagrado y profano en: 448; sobre el amor: 109; sobre la fe y la esperanza:171; sobre la prudencia: 272; sobre la valentía: 221; sumario de las virtudes: 325; traslado de las virtudes: 296
McCloskey, John: mito antiburgués: 201n11; sacralidad en los hábitos alimentarios estadunidenses: 450-452
McCloskey, Robert G.: liberalismo como pensamiento democrítico radical: 523n9
McCracken, Grant: “plenitud” de la vida moderna: 43
McDowell, John: pensador de la ética de las virtudes: 267; preferir el bien: 298n12; principios universales de decisión: 379
McElroy, Wendy: bondades éticas del capitalismo: 22
McInerny, Ralph: arrepentimiento y utilitarismo: 389; sobre Aristóteles y la ética en la ciencia: 347
McNeill, William: analogía entre burguesía y marina: 238; estados europeos rivales y libertad: 55, 58; ética en su ciencia: 348; los “imperios de la pólvora” ampliaron el poder del gobierno: 54-55; “macroparásitos” en el gobierno: 55; Venecia sale perdiendo con el declive de la competencia entre gobiernos: 55n83
McPherson, James: Jesse James y gestos socialistas: 242
McPherson, Michael: ciencia sin valores: 359
Medawar, Peter: herencia cultural: 462
Medici: primeros, avergonzados por la riqueza: 103
Médicos Sin Fronteras: lo sagrado en la economía: 353-355
Medio Oeste, burguesía del: defensa: 19; valores: 382, 383
medioambiente: amenazas a: 50-53; el socialismo es malo para el: 54, 70-71
Meester, Johan de: sobre la enfermedad de Van Gogh: 202-203, 203n16
Melios, analogías en el bolchevismo y en Calicles: 424n26; Diálogo de los: 422-423, 427
Menand, Louis: crítica a Pinker: 463
Mencken: boboesía: 91; desprecicio de los hombres de negocios hacia sí mismos: 91; estocismo romántico de: 214-215
Mendelson, Cheryl: orgullo en el trabajo: 499
mercado: apoyado por las virtudes: 22; estimula la amistad: 159; fomenta las virtudes: 22; J. B. White, crítico del: 24, 504; virtudes del: 505-510. Véase también burguesía; capitalismo.

Merleau-Ponty, Maurice: el Occidente rico depende de la pobreza de Oriente y el Sur: 24n10
Merriam, T. W., con Frank Knight: cristianismo y propiedad: 489, 490-491, 492
Merton, Thomas: definición de fe: 174-175; la humildad no es neurosis: 210
Michaels, Walter Benn: la clase trabajadora en Austen y su audiencia implícita: 396n12
Midgley, Mary: pecado: 304-309; pensadora de la ética de las virtudes: 112
Mill, John Stuart: corrientes éticas de principios del siglo XIX: 26; lo sagrado en la economía: 434, 444; sagrado y profano: 434; sobre la abnegación femenina: 210; usa a Wordsworth espiritualmente: 118; utilitarismo benevolente: 131
Miller Donald: sobre el origen del Art Institute: 197n27
Miller, Arthur: *Death of a Salesman* (La muerte de un viajante); lo racional y lo mástico en el arte: 353-354
Mills, C. Wright: como crítico de izquierda: 91
Milton, John: "bastardos de la Naturaleza": 276; el orgullo de Satán: 208-209; "Entre las bestias no se ha hallado la pareja que era digna de ti": 119; "Mal, sé tú mi Bien": 304-305; mejor reinar en el Infierno: 304-305; Satán y retórica: 245; sobre las virtudes que sustentan el amor: 119
Minh, Ho Chi: globalización: 184
Mo-zi: teórico de la Prudencia Sola: 29
Modern Times (Tiempos modernos): película de Chaplin: sobre el trabajo fabril: 498
Moisés, Hillel y Jesús: 361; el Decálogo como una ética paternalista: 86
Mokyr, Joel: gobiernos rivales y la protección del cambio técnico: 59; la Ilustración protege el capitalismo: 32, 60
Molière, J. B.: caballero burgués: 406, 524
monismo ético: el platonismo de Murdoch: 286; Platonismo: 286. Véase también Platón.
monoteísmo: tecnología del: 122-123. Véase también Stark; cristianismo.
Montesquieu, Charles: actitud timorata del pobre en el estado natural: 37; elogio de las virtudes comerciales: 48, 322-323; equilibrio de las virtudes: 26; lugar en la teoría social: 20
Moore, Gray: Faithful Finances: 507, 511
moralidad, véase ética
Moreno, Alejandro: valores religiosos alrededor del mundo: 518n18
Morgan, J. P.: caridad: 515; confianza en los negocios: 150
Morgan, Kathryn: las "estrellas" de la ética: 112
mormones: como capitalistas: 487; homosexualidad entre los: 254
Morse, Jennifer Roback: bondades éticas del capitalismo: 22; sociedad de negocios y matrimonio: 159
mortalidad: amor y muerte: 124; como fuente ética: 117, 124; necesaria para la humanidad: 145
Mozart, Wolfgang Amadeus: misoginia en: 248; taciturnidad en la Flauta mágica: 245-246
Mueller, John: buen funcionamiento del capitalismo: 21; mercado y virtudes: 22n6; y la industria del circo: 507-508
Muir, Edwin: animales y palabras: 194
mujeres: amor, una virtud convencional de las: 111, 112; análisis con Prudencia Sola: 433; burguesas y trabajo: 97-98; divorcio: 461; el ideal de la maternidad en Holmes y Mussolini: 87; misoginia en los westerns burgueses: 244; misoginia en Mozart: 245; subordinación de las: 311; trabajo remunerado: 501
Muller, Jerry: antirracismo alemán: 166; citando a Freyer a propósito de la totalidad y a Lukás a propósito del socialismo: 163n14; citando a Thomasin en contra de la especulación: 508n11; sinsentido del capitalismo: 41
Munro, Alice: definición de eros: 112
Murdoch, Iris: amor egoísta: 127; definición de amor: 111; el hombre bueno es muy distinto de Lucifer: 212; emotivismo: 387-388; estoicismo romántico como pose: 214; humildad no es autoanulación: 211; idolatría: 124; monismo ético: 409; pensadora de la ética de las virtudes: 88, 112; relación entre las virtudes: 304, 389; sobre el hombre de la *Fundamentación*: 300-301
Murphy, Sean: presidentes estadunidenses de descendencia irlandesa: 92n5

Murray, Gilbert: honor por encima de la riqueza, según Zenón: 143
Murray, John E.: sobre los shaker: 488n11
museo, de arte: como templo: 196
Mussolini, Benito: Churchill y la ética de: 269-270; guerra y honor masculino 87; totalidad y fascismo: 164
Myerson, Roger: teoría de juegos: 148n2

nacionalismo: como sustituto de la fe: 195-196
Najita, Tetsuo: teorías igualitarias en el Japón del siglo XVIII: 142; utilidad y ética: 141; virtudes burguesas en Japón: 26n14, 50n70
Nakane, Chie: régimen Tokugawa: 57
Naked and the Dead (Los desnudos y los muertos): homosexualidad en: 260
Napoleón Bonaparte: burgués: 238; nación de tenderos: 238; "no temáis a la muerte": 232
Nash, John: teoría de juegos: 147
negocios: moralmente serios: 153. Véase también burguesía; capitalismo.
Nelson, John: reconocimiento: 18
Nelson, Julie A.: ordenación de género: 335
Nelson, Robert H.: ambientalismo y fe de mercado: 219; economía posmoderna: 220; economía y religión: 217-220; estadunidenses y romanos: 218-219, 523; la prudencia como pecado: 466-467; títulos de obras sobre economía aplicada: 218n2
neoconservadores: ética práctica entre los: 353; nostalgia por los lazos fuertes: 165; sobre las libertades de la década de 1970: 29
neoliberalismo: 40. Véase también globalización; Escuela económica de Chicago.
Nicole, Pierre: concepto económico del amor: 111
Nietzsche, Friedrich: el frío aire de las alturas: 424n26; pobreza y alta cultura: 42; sobre el cristianismo: 115; su sífilis: 199n5
Nixon, Richard: realismo político: 423
Noddings, Nel: completitud de la ética del cuidado: 126; la visión de Murdoch sobre su comunitarismo: 127; pensadora de la ética de las virtudes: 112
North, Douglass: sobre Max U: 20
Novak, Michael: capitalismo y lazos débiles: 48n61; citando a santo Tomás de Aquino a propósito de la castidad: 341n9; comercio y virtudes: 83, 528; como procapitalista: 21; el derecho a la propiedad dentro del islam: 469n11; el trabajo como vocación: 493; estatus moral del comercio: 153; fuentes de anticapitalismo: 23; nostalgia católica: 528; papas y liberalismo: 489-490; papas y propiedad: 490n16; propiedad: 491; riqueza de Carnegie: 513, 516; Smith y la burguesía: 374;
Nozick, Robert: amor: 134; capitalismo y bienestar: 45; como procapitalista: 21; derechos: 505, 521-522; estructura de *Invariances*: 365n13; ética: 521-522; formas de vida: 380; impuestos: 65; la Máquina de Experiencias: 144; la Prudencia Sola en ética: 133; realización de todos los bienes éticos: 164n17; sobre el Congreso: 516n13; sobre el óptimo de Pareto en ética: 217, 364-365; y amistades de izquierda: 25
Nussbaum, Martha: amor y pérdida: 124; emociones y pensamiento: 340; felicidad griega: 494; pensadora de la ética de las virtudes: 112; sobre la ética de la tragedia griega: 393
Nye, John: lo sagrado en lo profano: 436

O'Neill, James: *lotsverbondenheid* y burguesía: 179
Oakeshott, Michael: prudencia y moralidad: 276
ocio: Hunnicutty la historia estadunidense del: 485
Odiseo: como héroe burgués: 226
Oeppen, Jim: esperanza de vida: 36n40
orgullo: corrompe el amor: 127, 129; de Satán: 208-209, 210; de Yago: 309; definición: 123; e idolatría: 124, 280-281; en Austen: 396-397; en contra de la humildad: 206-208; en el capitalismo: 213-214, 266; en el *Roget's Thesaurus*: 386; en San Agustín: 122; entre los ricos: 335-336; masculino: 423, 457; pecado de

pecados en el islam: 122; y falsa humildad: 210
orgullo teológico: conduce al deísmo y al ateísmo entre los anglicanos: 124n13; en el budismo: 412; en Hooker: 123; versión católica: 123-124, 280-281
Orr, H. Allen: Pinker y la tabula rasa: 461-462
Orwell, George: como pensador ético: 399-400; "No todos agradecieron su ayuda": 75; realismo político: 420; sobre Gandhi y la santidad: 281
Ostrom, Elinor: lenguaje y juegos: 521n1; Teorema Popular y Prudencia Sola: 147n1
Otelo: giro semántico de la palabra "honestidad" en: 317-318
Overleg (deliberación): palabra sagrada neerlandesa: 453-455
Overtveldt, Johan Van: sobre el capital humano: 51n72
Overvloed (desbordamiento): preocupación por un, entre los neerlandeses: 105-106
Oz, Amos: historias y ética: 379; vida burguesa: 30

P, variables: 446-447, capítulo 40; definición: 431; econometría de: 435; en Hume: 444; en Sen: 443; Frank a propósito de lo sagrado y: 438-439; Klamer a propósito de lo sagrado y: 442; lista: 434; Nye a propósito de lo sagrado y: 436; Velthius a propósito de lo sagrado y: 440-442; y lo sagrado: 433
Pablo, san: esperanza: 182-183; los dones de Dios: 206; sobre las virtudes teologales: 116; trabajo y cristianismo: 491
Page, R. I.: historicidad de las sagas islandesas: 235
Pahl, Ray: citando a Silver a propósito de la amistad y la Prudencia Sola: 443n9; mercado y amistad: 179-180
Países Bajos. Véase Holanda.
Palacio Real de Ámsterdam en la Plaza Dam: como antiguo ayuntamiento: 313-314
palanca de escrúpulos: 143-144
Palmer, Richard: carácter de los economistas y los físicos: 212n21
Pálsson, Hermann: usado: 226
Parker, Geoffrey: rivalidad entre gobiernos europeos: 55
Parks, Tim: los primeros Medici y su vergüenza por las riquezas: 103
Pascoe, Robin: sobre Van Gogh: 199n4
Pearl, poeta de: amor por una hija: 114
pecado: banal: 306-308; definición: 304, 306; número: 335-336; tecnología del: 305-309; y corrupción de la naturaleza humana: 19, 47, 466-467, 491, 531
pequeña burguesía: definición: 95; reacción política: 95. Véase también Johnston, Robert.
periodistas: clase social de los: 94-95
Perry, James F.: citando a Russell a propósito de los valores últimos: 420n16
perspicacia: 512
Peterson, Christopher: *Character Strenghts:* 338-343; ética y recompensas: 364; listas de virtudes: 402; universalidad de las virtudes: 415
petróleo: como sustento del gobierno: 70-71; geopolítica: 53-54, 79; recurso irrelevante: 53-54
Petty, William: sobre la palabra "caballero": 495
Pfeiffer, Jules: estalinismo en Nueva York: 75
Pierpont, Claudia Roth: sobre Hammett: 248-249
Pincoffs, Edmund: virtud de virtudes: 267
Pinker, Steven: amistad: 133; criticado por Fodo: 133, 379, 433, 461, 464, 512; criticado por Menand: 463; sociópatas: 462; usos prácticos de *Hamlet:* 133
Pirsig, Robert. Véase *Zen and the Art.*
planeación central: doméstica: 489; en Rusia: 69, 505
Platón: amor trascendente: 118; Aristóteles y la idea de Bien: 275-276; Calicles en el *Gorgias*: 424n26; como monista del bien: 85, 388; cuatros virtudes: 116; el amor como reunificación: 113; el platonismo de san Agustín: 118, 286; posición social: 284; Sócrates busca ser refutado: 75; virtudes sociales e individuales: 268; y matemáticas: 174

Pluhar, Werner: Kant y el *Treatise of Human Nature* (Investigación sobre el conocimiento humano) de Hume: 289n11
Plutarco: historias de vida como modelos éticos: 351; sobre el heroísmo de las mujeres germanas: 223n2
población: aumento a partir de 1850: 33-34, 36-37
pobreza mundial: véase globalización; capitalismo.
pobreza: espíritu y condición: 46; ignorada antes de Smith, razones: 42, 42n49 y capítulo9s 44, 45; lucha del gobierno estadunidense contra la: 61-66; supuestamente causada por el capitalismo: 80, 50n68
Pocock, J. G. A.: fe cívica del siglo XVIII: 185
Poe, Edgar Allan: cita discutible: 28n20; y la "irritabilidad" de la clase educada: 28
Polanyi, Karl: acusaciones antiburguesas: 163; Solidaridad Sola: 434
Polanyi, Michael: materialismo y ética: 417
Pole, Reignald, cardenal: modelo de prudencia: 279
Pollock, Linda: amor por los hijos en la Europa medieval: 114
Pool, Robert: citando a un físico a propósito del grado de humildad de los economistas: 212n21
Poole, Joyce, *et al.*: cultura y naturaleza en los elefantes: 463n13
Pope, Alexander: Paradoja de la Frugalidad: 479, 481
Pope, Stephen J.: citando a santo Tomás de Aquino a propósito de la humildad: 206n1, 206n2; la humildad no es abnegación: 209
Popkin, Samuel L.: labriegos vietnamitas y comunidad: 162n7
positivismo: mecúnico: 182-183; positivismo lógico y ética: 410-421; testimonios limitados: 130. Véase también emotivismo.
Posner, Richard: asertividad: 424; maximización de la riqueza: 437-438; respuesta a Dworkin: 438n21; su apreciación de las cosas: 212n23; violación: 426-427; "virtudes para después de afeitarse": 424-427
Prindle, David: Padres Fundadores y virtud social: 269
Prins, Marijke: 178, 183, 368, 183n7
profesión: no es lo mismo que estafar: 153-154
propiedad, burguesa: en Orwell: 401; los papas y la: 489-490; no heredada: 99; otorga respeto: 99; y administración: 219; y voluntad de conquista: 264. Véase también capitalismo.
propina: y lo sagrado: 452
protestantismo: como fuente de dignidad individual: 288, 309, 319-320; iconoclasia neerlandesa: 108, 315, 431-432; las religiones cívicas romana y protestante: 218-219, 523; proscripción de la religión en la Europa protestante: 185-186; y la pintura neerlandesa: 315. Véase también Nelson, Robert; evangelio social; Weber, Max.
Proust, Marcel: actitud hacia la homosexualidad: 253
proyecto burgués: 322
Prudencia Sola: caracterización: 139; deficiencias en la ciencia económica según Field: 138-139, 156; definida como una lógica de medios-fines aplicada a todo: 131-132; en la teoría legal de Posner: 426-427; en política: 422; en Van Staveren: 454-456; entre los animales: 327-329; insuficiente para la comunidad humana: 151-152; la propia McCloskey como ejemplo: 129-130; Max U como único carácter: 156; no es el sistema operativo del capitalismo: 25; sus errores según Sugden: 135; y propina: 452-453
Prudencia: como una virtud, 275-285; definición de santo Tomás de Aquino: 339-340; definición entre los psicólogos como control de los impulsos: 339-340; definición: 275-276, 278; en los Evangelios: 469-470, 470-474; traducciones de: 275, 341 y a lo largo del capítulo 21; versión débil: 511-512; virtud cardinal: 116; virtud de la burguesía: 115; y el conocimiento teórico: 341
Prueba de la Inmortalidad: 145
Prueba del Lecho de Muerte: 143
pruebas éticas: Inmortalidad: 145; Lecho de Muerte: 143; Máquina de Experiencias: 144; Máquina Transformadora: 144-145; Palanca de Escrúpulos: 143-149; vida humana auténtica: 144-145, 156

psicología evolutiva: criticada por Fodor: 133, 379, 433, 461, 464, 512; y el amor: 132. Véase también Field, Alexander.
psiquiatría, apoyada por el Estado: y democracia en la Unión Soviética: 69; y homosexualidad: 69 publicidad: sospechas de la clase educada respecto a la: 476; valía: 80
Puccini, Giacomo: *Tosca*, reflexión sobre el nacionalismo: 195
Pufenford, Joseph: necesidad de amor personal: 276; y Hume: 329
Pullman, George: sindicatos: 516
Putnam, Hilary: derivación del "deber" a partir de lo que "es": 288n6; ética de la verdad: 358; ignorada por los pensadores de la ética de las virtudes: 348n12
Putnam, Robert: nostalgia por los lazos fuertes: 165; juega solo a los bolos: 164
Pyne, Deborah: 378

Quinn, Michael: homosexualidad mormona: 254

Rachels, James: agente moral responsable: 344; egoísmo psicológico: 422
Racionalidad. Véase Max U; *P*; Prudencia.
Raftis, Ambrose: alta movilidad en la Edad Media: 162n3
Ramis, Harold: *Groundhog Day* (Hechizo del tiempo): 296-298
Rand, Ayn: agentes morales: 345n3; egoísmo: 167, 523; *Fountainhead* (El manantial): 252
Raphael, D. D.: citando la traducción alemana de "espectador imparcial": 345n3
Rapp, Robin: sobre Franklin Close: 218n25
Rawls, John: como kantiano: 406; justicia e instituciones: 309; óptimo de Pareto en ética: 217
Read, Herbert: locura y arte en Van Gogh: 199
realismo ético: 356-360
realismo: en epistemología: 357-359; en ética: 356; en política: 423
recursos naturales: importancia actual: 50-52
Reddy, William: citando a Frijda y Bower a propósito de la Prudencia Sola: 445n19; historias y emociones: 328; universalidad de las emociones: 415
Regla de Oro: sarcasmos a propósito de la: 64-65, 65-66, 68
Reich, Robert: su religión cívica "romana": 219-220
relativismo cultural: respuesta de la ética de las virtudes al: 87
religión: economía, desde la perspectiva de la Prudencia Sola: 138; fundamentalistas y teólogos: 168; sustitutos modernos: 124; valor de la: 219; y comercio históricamente: 486-488 y a lo largo de los capítulos 32 y 43. Véase también cristianismo; fe; esperanza; trascendencia.
religiones axiales: actitud hacia la burguesía: 468-475; definición: 122-123; profano y sagrado en las: 431-443; y el predominio de lo masculino: 225
Renan, Ernest: racionalidad del mundo moderno: 458
Ricardo, David: "caballero": 495; importancia de la tierra: 51-52
Richerson, Peter J.: 463n15
rico: no depende de explotar al pobre: 23-24, 45-46; quitar al, para dar al pobre: 61-66 y a lo largo de los capítulos 46, 47
Riders of the Purple Sage (Los jinetes de la pradera roja): héroe taciturno en: 251
Ridley, Matt: su visión de un gobierno pequeño: 62-69
Riley, James: esperanza de vida: 36n40
Robbins, Lionel: emotivismo: 410
Roberts, Peter: amistad en los negocios: 178
Roberts, Russell: virtud en el capitalismo: 505-506; y la Máquina de Experiencias de Nozick: 144
Rockefeller, John D.: innovaciones: 512; Sr. Caridad: 515
Rockefeller, William: el acuerdo Anaconda: 517-518
Rockwell, Norman: comparado con Van Gogh: 201

Roget, Peter Mark: pecados: 336; virtudes en tiempos modernos: 384-386
rojos *versus* azules, estados: 14, 87
Roma, antigua: amor por los hijos en Roma: 114; comercialización del ejército: 228-229; valentía cívica: 228
romanticismo alemán: desviación respecto al proyecto ilustrado: 166
Rōnin, Historia de los cuarenta y siete: 414
Roosevelt, Theodore: "aristócrata": 92, 249; como escritor: 249-250; maricas: 257; relación con Owen Wister: 249; Roosevelt y Romanticismo: 249; sus hijos en la primera Guerra Mundial: 250-251, 251n22
Rorty, Amélie Oksenberg: definición de humildad académica: 207; pensadora de la ética de las virtudes: 112; *phrónimos* o persona prudente: 278-279
Rorty, Richard: ética y evolución: 462; la prudencia como egoísmo: 416n19; liberalismo burgués posmoderno: 415-416, 522; razones para creer: 348; sobre la Verdad: 357
Rosand, David: virtudes en el Palacio Ducal de Venecia: 314n3
Rose, Mary Beth: "heroísmo de la resistencia": 244-245
Ross, Dorothy: "excepcionalismo estadunidense": 106n16
Rotella, Guy: ansiedad de género en la literatura estadunidense: 250
Rousseau, Jean-Jacques: la tierra como causa de desigualdad: 52, 481; la voluntad general no es la solución: 64-66; negligencia como padre: 134; potencial fascista de la voluntad general: 164; protección estatal del rico: 64; similitudes con los argumentos de Smith: 126n25
Ruether, Rosemary: humildad femenina: 210
Rumbold, Richard: igualitarismo presbiteriano: 288, 292
Ruskin, John: admisión de algunas virtudes burguesas: 83; honestidad y laboriosidad como virtudes venecianas: 319; nostalgia por el pre-capitalismo: 49
Russell, Bertrand: hecho y valor: 419; culto del hombre libre: 193
Ryan, Alan: caracterización del aristotelismo: 305
Ryan, monseñor John A.: bienes y pecado: 477

S, variables: definición: 431 y a lo largo de los capítulos 38, 39 y 40
sabiduría: definición: 341-342
Sacks, rabino Jonathan: citando a Maimónides a propósito del trabajo: 494n5; citando a Rabbenu Bachya a propósito de la riqueza buena: 469n10; el mercado como una bendición: 48; la verdad es plural: 206
Saga de Njál: 226
Sagas, islandesas: Gunnar y Odiseo: 226; la intemperancia de Gunnar: 266; las sagas no son historia: 235
sagrado y profano: amor y: 443; definición y análisis: 139, 213-214, 327, 431-465, 519; Eiade: 431, 519; en las religiones abrahámicas: 126 y a lo largo de los capítulos 38, 39, 40; en Shakespeare: 443; necesidad de ambos: 440. Véase también P; Prudencia
Sola; S.
Sahl, Mort: sobre la izquierda y la derecha: 24
Sahlins, Marshall: bienes y sentido: 477
Saiving, Valerie: pecado femenino: 210
Saki: ética: 293
Sali-I-Martin, X.: usada a propósito de la desigualdad mundial: 21-48
Saller, Richard: amor por los hijos en Roma: 114
Samuelson, Paul: teórico de la Prudencia Sola: 139
samuelsoniana, economía: asume conocer el futuro: 183; defensa del método científico: 220; el placer es sólo el principio de la: 129-130; escuchar a los empresarios: 212; futuro pronosticado: 349; reduce el amor a prudencia: 126
Santayana, George: sobre Russell: 419-420
Santoni, Ronald: sobre Sartre: 320-322
Sargent, John Singer: guerra y heroísmo: 251
Sartre, Jean-Paul: autenticidad y burguesía: 320-322, 529-530; predicción de la caída de la democracia: 32-

33; sobre el maniqueísmo: 306
Satán: Job: 469; "Mal, sé tú mi Bien": 298, 304-305; maniqueísmo: 305-307; Murdoch a propósito del orgullo kantiano: 212, 301; orgulloso: 208-209; retórica: 245; *virtù*: 223
Savin, N. Eugene: Prudencia Sola y sentimientos morales: 435n10
Saving, Valerie: humildad femenina: 210
Sayers, Dorothy: sobre la Paradoja de la Frugalidad: 479
Sayre, Anne: sobre Watson: 350-351
Schaffer, Jack: actitudes hacia el capitalismo en la novela *Shane*: 246. Véase también *Shane*.
Schama, Simon: incomodidad con la palabra "burgués": 101-107; la vergüenza no es exclusiva de los neerlandeses: 101-102; leyes neerlandesas sobre la homosexualidad: 254; overvloed de riquezas: 105-106; pulcritud neerlandesa: 102-103
Schelling, Thomas: ética en su ciencia: 348
Scherer, F. M.: másica clásica comercial: 38n43
Schjeldahl, Peter: sobre Marian Goodman: 442n6
Schmidt, Annie M. G.: niños burgueses: 451
Schmidtz, David: dualismo ético: 383n22; interés y respeto: 132; pruebas de la Palanca de Escrúpulos: 143-144; respuestas a Rousseau a propósito de los dueños originales de la tierra: 52; variables *S* detrás de *P*: 445
Schockenhoff, Eberhard: interpretación de santo Tomás de Aquino a propósito de ágape: 116n24
Schofield, Roger: familia extendida, inexistencia en Inglaterra: 162n4
Schopenhauer, Arthur: vigencia del pesimismo: 193
Schultz, Theodore: capital humano: 99-100; variables *P* y *S* en los países pobres: 464-465
Schumpeter, Joseph Alois: capitalismo y extrema pobreza: 40; contradicción cultural del capitalismo: 31, 59; emotivismo: 420; pérdida de la fe en Inglaterra durante la década de 1860: 187; predicción de la caída del capitalismo: 31, 32-33, 59; propósitos del capitalismo: 264; racionalidad del capitalismo: 264; visión económica: 218
Schuttner, David: Stairbuilding: 501n22
Schweiker, William: citando a Todorov: 331; creencias anticapitalistas: 50; humanismos teológicos: 122; proscripción de los recursos religiosos: 185; sobre la subestimación de los trascendente: 121
Screwtape (Cartas del diablo a su sobrino): antiética, explicada: 265; el amor de los diablos: 127-128
Sea Wolf (El lobo de mar): y masculinidad: 257-258
Seabright, Paul: evolución del sentido moral: 463-464
Searle, John: comunidades interpretativas: 148; libre albedrío: 344
Seeger, Peggy: mujeres y trabajo asalariado: 501
Sefton, M.: Prudencia Sola y sentimientos morales: 435n10
Seligman, Martin E. P.: Character Strenghts: 338-343; ética y recompensas: 364; listas de virtudes: 402; universalidad de las virtudes: 415
Selznick, Philip: pérdida de *Gemeinschaft*: 160-161
Sen, Amartya: agencia y "necesidad de realización" en McClelland: 145; "agencia" y virtudes: 132; ataque al óptimo de Pareto: 217; "compromiso", término para la justicia, fe y esperanza: 157; consistencia = racionalidad: 363; de Gramsci a Wittgenstein: 381; el crecimiento trae mayor bienestar: 68; errores de Max U: 156-157, 432-433; fuente de inspiración ética entre los economistas: 217; la democracia impide atrocidades morales: 64; la tozudez de los economistas: 137; los mercados son buenos para la vida: 46-47; Max U como egoísta simpatético: 156; naturaleza obsoleta del positivismo: 420n15
Séneca: sobre la burguesía: 284
Sennett, Richard: nostalgia por los lazos fuertes: 165
sentido de la vida: altruismo y: 121; en Charlie Brown: 405n5; en Kant: 168
sentimientos morales, teoría de los sentimientos morales: 217, 431; en Budziszewski: 390; en Folbre: 506; en Nozick: 365; teoría de Smith sobre los: 13, 126-127, 176

separación de ámbitos: 276, 277
Sermón de la Montaña: como protosocialismo: 23-24, 103-104, 308, 473, 489-490
Seven Samurai (Los siete samuráis): actitud hacia los labriegos: 246-247
Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper, Tercer Conde de: argumentos evolucionistas: 280n21; la prudencia es una virtud: 280; placeres mentales y sensuales: 297; uso de la palabra "honesto": 318
Shakespeare, William: "caballero": 495; lectura de sus obras y crecimiento ético: 299; mundo antiburgués de: 49; prudencia política: 423; retrato de una sociedad desleal: 179; uso de la palabra "honesto": 317-319
Shalhope, Robert: estadounidenses, al mismo tiempo liberales y republicanos: 381n20
Shane: comercio: 245-246, 413; en Elshtain: 267; héroe taciturno en: 244; y aristocracia: 245-246. Véase también Tompkins, Jane.
Shapin, Steve: caballeros y verdad en el siglo XVII: 495n9
Sharaku, Toshusai: forzado a cambiar sus técnicas de impresión: 57
Shaw, George B.: Gran Conversión y capitalismo: 28; tono cristiano de sus escritos: 188;
Shields, Carol: esperanza: 182
Shklar, Judith: liberalismo diatópico: 522; pensadora ética de las virtudes: 112; sobre Montesquieu: 322; virtud burguesa: 169
Shorter, Edward: amor a los niños: 114
Shunro, Miyake: teórico burgués en el Japón del siglo XVIII: 141-142
siete virtudes: adecuadas para los seres humanos: 88; colores primarios: 384-386 y capítulos 26-37; primera representación gráfica: 89; segunda representación gráfica: 328
Silver, Allan: intercambio de favores: 180; sociedades no comerciales y amistad: 180, 443; vigilar la amistad: 443
Silvinski, Stephen: prestaciones sociales corporativas: 65n122
Simmel, Georg: el capitalismo mata la amistad: 179
Simon, Julian: capital humano: 50-51
simpatía: egoísta: 156:
sindicatos: sindicalismo vía correo electrónico: 164; y trabajadores sindicalizados: 69
Sinfield, Alan: gustos artísticos y homosexualidad: 255-256
Singapur: recursos y valores: 51
Singer, Peter: utilitarismo: 277
Skinner, Quentin: libertarismo: 522-523
Slote, Michael. Véase Anscombe, Elizabeth
Sluijter, Eric: pintura didáctica en Holanda: 315n5
Smith, Adam: alusiones kantianas en: 127n26; análisis de las virtudes: 329-331; benevolencia e interés personal: 147; capitalismo como acumulación ilimitada: 437; diferencias con Mandeville: 29-30, 483-484; Dougherty y los sentimientos morales: 13; en contra del utilitarismo: 390; en cuadro 48.1: 521; énfasis en el lenguaje, ignorado por economistas posteriores: 213, 459-460, 521; experiencia de vida: 294-295; honorabilidad de la guerra en las sociedades poco refinadas: 225; igualitarismo: 141; la influencia de la burguesía sobre el gobierno: 54; lugar en la teoría social: 20; mano invisible: 480-484; necesidad de oro entre los reyes poco civilizados: 55; no religioso: 139; pensador de la ética de las virtudes: 329-330; pobreza y Prudencia Sola: 29-30, 138-139; seguidores y la Prudencia Sola: 139; sentimientos morales: 176; sobre la justicia, el ejemplo "dedo meñique/China": 126-127; sociedad amorosa y mano invisible: 180; su olvido en Occidente, una tragedia: 530; trabajo repetitivo: 500; trabajo y comercio: 48; virtudes y equilibrio: 26; visión temprana de la prudencia como templanza y sabiduría: 330n4; y las leyes contra la movilidad: 184
Smith, Vernon: experimentos sobre reciprocidad: 149
Snyder, Don: solidaridad en el lugar de trabajo: 158-159
socialismo cristiano: Knight y Merriam a propósito del: 490-492; las burlas de Marx: 466; Tillich: 466, 487, 503

socialismo: malo para el alma: 45; malo para la vida material: 20, 39. Véase también capitalismo.
sociedades, comerciales: comparación con el matrimonio: 159
Sócrates: buscaba ser refutado: 75
Sófocles: Odiseo como comerciante astuto: 226
solidaridad: como amor: 148; solidaridad en el lugar de trabajo: 158; vía correo electrónico: 164
Spenser, Edmund: pensador de la ética de las virtudes: 87-88
Spinoza, Baruch: autoconciencia y seres humanos: 193
Spitzer, Matthew: Prudencia Sola y sentimientos morales: 435n10
Srebrenica: fracaso de la valentía neerlandesa en: 230-333
Stalin, Joseph: y la policía zarista: 56
Stark, Rodney: religiones teístas: 470
Staveren, Irene Van: citando a Douglas e Isherwood a propósito de los bienes sagrados: 477n3; sobre *Death of Salesman* (La muerte de un viajante): 355; sobre la Prudencia
Sola: 454-456
Steeter, Sabin: 497n15
Stein, Susan Alyson: sobre Van Gogh: 203n16, 203n17, 203n18
Sternberg, R. J.: rechazo a la inteligencia unidimensional: 342n11; sobre la sabiduría: 342
Stiglitz, Joseph: globalización: 40
Stock, Catherine: ética del Medio Oeste: 382, 383
Stocker, Michael: amor y placer: 129; Max U como ser humano: 156, 280
Stone, Lawrence: amistad en el mundo de Shakespeare: 179; amor por los niños y burguesía: 114
Strachey, Lytton: caracterización de Nightingale: 369n20
Strauss, David: liberalismo y Aristóteles: 523-524
Strauss, Leo: sobre Maquiavelo y la virtud: 224
Sturnino, Michael: usado: 194
Stutzer, Alois: cientificidad de Max U: 135
Sun Also Rises (Fiesta): homosexualidad en: 259
Sweeney, Eileen: magnanimidad en santo Tomás de Aquino: 208n8
Sykes, Bryan: sobre la ética científica: 347

Tácito: Germania y los neerlandeses: 316; trabajo: 503; "virtud" entre las mujeres germanas: 223
taciturnidad: reciente entre los hombres: 244-247, 248
Taka, Iwao: círculos de obligación: 413n11
Tamari, Meir: judaísmo talmúdico y comercio: 469
Tarcov, Nathan: definición de *virtù*: 224
templanza: definición clásica y psicología moderna: 338-340; *doux commerce* y: 49; en Arnold: 185; en la *polis*: 228-229; en Milton: 119; en Tronto a propósito del amor: 132; la humildad forma parte de la: 207; valentía en equilibrio: 225-226, 269-270; virtud cardinal: 116
Temple, sir Williams: contraste entre aristócrata y burgués: 316
Templeton, Brad: la riqueza de Gates: 480
Tennyson, Alfred, Lord: sobre las virtudes arisotcráticas: 49
teología: acercamiento de McCloskey a la economía y la: 520; administración: 219; apología: 19, 22-23; infierno: 143; monoteísmo: 432; tecnologías económicas, representadas gráficamente: 521; y economía: 217-220. Véase también cristianismo; amor; Nelson, Robert; orgullo; pecado.
Teorema Popular, declaración: y Prudencia Sola: 147-148; y psicología evolutiva: 440
teoría de juegos: autodeconstrucción de la: 147-148. Véase también Hobbes; Max U; P; Prudencia Sola.
Teoría de los Sentimiento Morales: en Nozick: 365; Paradoja de la Frugalidad en: 482-484. Véase también Adam Smith
terapia de constelaciones familiares: 178
Teresa, Madre: ética del amor: 87

Thomas, Dylan: alcholismo y poesía: 199; humanismo estoico: 125
Thomassin, Louis: objeciones cristianas contra la especulación de grano: 508-509
Thompson, E. P.: distintas definiciones de clase social: 96; sobre el carácter de las clases sociales inglesas: 113-114
Thompson, Victoria: mujeres burguesas francesas y honor: 98
Throckmorton, Burton H.: *Gospel Parallels* y prudencia: 471-472
Thurber, James: fantasías arisotcráticas de la burguesía: 262-263
Tiebout, efecto: como rivalidad entre estados: 59
tierra: el petróleo, un recurso irrelevante: 52-53; geopolítica: 52; importancia actual: 50-53; importancia en antaño: 184-185
Tillich, Paul: el "coraje de pertenecer a": 176; estoicismo y cristianismo: 126, 463; sobre conexión/autonomía: 333; socialismo cristiano: 466, 487, 503
Tilly, Charles: gobierno depredador: 55n83
Tocqueville, Alexis de: lugar en la teoría social: 20; Prudencia Sola en Estados Unidos: 364; sobre el liberalismo: 33; sobre la virtud burguesa: 49
Todorov, Tzvetan: citando a De Beauvoir a propósito del pluralismo: 321n22; comunismo y almas: 54; democracias y trascendencia: 205; libertad laboral: 496; siete virtudes: 331
Tokugawa, shogunato: aislamiento de Japón: 58; culto a los hombres en el: 123; Hagen y el honor laboral en el: 98; honor laboral en el, comparado con Europa: 141; totalitarismo: 57
Tomes, Nigel: confusión entre amor y placer: 129-130
Tompkins, Jane: crítica y amor: 111; los westerns estadunidenses, novelas y películas: 239-240, 244-249, 251; mujeres en los westerns: 248, 259, 251
Tönnies, Ferdinand: definición de *Gemeinschaft* y *Gesellschaft*: 151; destino de la *Gemeinschaft*: 160
Totman, Conrad: teoría igualitaria en Japón: 141-142
Toulmin, Stephen: contraste entre *episteme* y *phronēsis*: 341n8; Kant y Bentham como teóricos prácticos: 376; muerte de la casuística: 395; racionalidad: 358
Toulouse-Lautrec: posición social: 94
trabajo: actitudes clásicas: 284-285; alienación en el: 500, 501; burgués: 95, 96-98, 99-100; desprecio aristocrático: 503-504; gusto por el: 158; Maimónides: 493-494 y capítulos 44, 45; monjes: 485; san Pablo: 491; típicas actitudes medievales hacia el: 482, 489; y la Iglesia medieval: 486
transexualidad: Academia Nacional de las Ciencias y: 346n8; en Hemingway: 260; en la literatura del siglo XIX: 258-259; psiquiatría y: 256
trascendencia: Arte y Ciencia como formas de: 124; en Austen: 399; en la vida burguesa: 169; fe y esperanza en las teorías éticas modernas: 173, 400; omisión: 331-332; peligros, en Orwell: 400 y a lo largo de los capítulo 10-15; rechazo de la idolatría: 121-122. Véase también Mandamientos; fe; esperanza; amor; virtudes teologales.
trato burgués: de McCloskey: 81; y los pobres: 65-66, 71
Trilling, Lionel: ética de Orwell: 401
Triumph des Willen (Triunfo de la voluntad): y el mal: 306
Tronto, Joan: amor: 127; capitalismo como acumulación ilimitada: 436-437; pensadora de la ética de las virtudes: 112
Trotsky, Leon: sacralidad de la vida humana: 425
Truman, Harry: sobre los expertos: 207
Tucídides: analogías en el bolchevismo y en Calicles: 424-425; diálogo de los melios: 421-422, 427
Tuck, Richard: el pensamiento tardío de Hobbes en *Elementos de derecho natural y político*: 417n3
Tucker, Sophie: sobre la pobreza: 46
Turing, Alan: debate con Wittgenstein: 382; la máquina de: 512; y las leyes en contra de la homosexualidad: 257
Turkel, Studs: sobre el trabajo: 497

Turner, Jonathan H.: evolución del sentido moral: 463; polémica con Pinker: 464
Twain, Mark: sobre el Congreso: 516; sobre los tontos: 215n32; visiones similares de Nozick: 516n13
Tzu, Sun: prudencia en la guerra: 233

Ulrich, Laurel Thatcher: dramatización en cine: 35n38; el diario de Ballard: 35n37; razones de Ballard para trabajar: 448-449
Underwood, John: *The Science of Hitting*: 296n9
Untermyer, Samuel: carácter: 517n17; el acuerdo Anaconda: 517-518; sobre la confianza: 150
Upchurch, Carl: crecimiento ético y literatura: 299
utilitarismo: ausente de fe por definición: 176; beneficios: 300; como una cotorra disecada: 217; en Sen: 217; posición de MacIntyre: 131; relación con el kantismo: 300; triada ilustrada de contractualismo, kantismo e utilitarismo: 344, 520, 521 y capítulos 40, 41; y eugenesia: 425-426; y las virtudes: 344. Véase también P; prudencia; Prudencia Sola.
Uzzi, Brian: relaciones y tasas de préstamo: 152-153

valentía: autenticidad de las historias clásicas sobre: 234-236; como iniciativa burguesa: 329, 334, 372, 394, 530; con otras virtudes: 225; diversos significados: 387; el carácter mético de las historias sobre: 226; en ausencia de otras virtudes: 305; en la aristocracia: 115; en la imaginación masculina: 266; militar, tras el periodo de las ciudades-Estado: 229; retratada en historias: 368; valentía sola: 325; virtud cardinal: 116; y esperanza: 191; y sociedad: 227; y templanza: 266-267
Van Gogh, Vincent: corte de oreja: 201; enfermedad de Jorge III: 200; enfermedad mental y arte: 198-204; fe y esperanza: 202; identidad de clase: 204-205; planeación de *Noche estrellada*: 202; venta de pinturas: 200
Vargas Llosa, Mario: vida cultural del capitalismo: 44
Varoufakis, Yanis: sobre la teoría de juegos: 148n2
Vaughan, Judith: humildad y mujeres: 210
Vaupel, James: esperanza de vida: 36n40
Veblen, Thorstein: capitalismo y codicia: 20; sobre Max U: 134
Velthius, Olav: Escuela de Klamer: 455-456; mercado artístico: 440-442
Venecia: Palacio Ducal y las virtudes: 314; remeros libres: 227
Verhoeven, Paul: película *Soldier of Orange* (Eric, oficial de la reina): 177-178
vida urbana: alienación en la: 151; compatibilidad con la justicia, la templanza y la valentía: 282; y la burguesía: 107
Vimalakīrti Sūtra: virtudes en el budismo: 412
Vinen, Richard: bolcheviques y homosexualidad: 257n13; Churchill y Mussolini: 270n23; estilo político masculino: 255; y homosexualidad en Europa: 254n5
violación: ansiedades sobre la masculinidad y: 252; y Prudencia Sola: 426-427
Virgilio: propiedad y respeto: 99
Viroli, Maurizio: 523
virtud: conocer y actuar conforme a la: 297-298; "deber" y: 86, 105; definición: 86; en el Ayuntamiento de Ámsterdam: 313-314; enfoque en los otros únicamente: 277; género y: 333-334; giro en Maquiavelo: 223 y a lo largo de los capítulos 26-47; origen de la palabra: 223; universal: 386-387
virtudes burguesas: análisis de Schama: 101-107; ansiedades asociadas con las: 519-523; carácter ético de las: 40, 44; caracterización: 524; desprecio entre los antiguos: 282-285; elogios de Selznick: 66-67; en Willy Loman: 354-355; exhortación de las: 530-531; éxitos de las: 29, 34, 39, 47-48; humildad: 313-314; listas de: 373; llevadas a la práctica: 23; Macfarlane y las: 114; representadas gráficamente: 521, cuadro 48.1; Sartre y las: 320-321; Shklar y las: 169; teorías del siglo XVIII sobre las: 26, 311; teorías japonesas sobre las: 142. Véase también valentía; honestidad; amor; prudencia; virtudes
virtudes cardinales, virtudes paganas: Cicerón y las: 317; contingencia histórica: 386-387; en la *polis*: 283; en Milton: 419; entre la burguesía: 531; enunciadas por San Ambrosio: 116; Foot y las: 266; insuficiencia

de la valentía en la sociedad: 266; la visión romana y protestante de las: 218; Maquiavelo y las: 381; necesidad del individuo de: 269, 318; orígenes en la sociedad arcaica: 226-227; relación con la honestidad: 320; santo Tomás de Aquino deriva otras virtudes a partir de las: 384. Véase también valentía; justicia; prudencia; templanza.
virtudes paganas, virtudes cardinales: 116; representadas gráficamente: 325; y el espíritu romano de Estados Unidos: 218. Véase también virtudes cardinales; valentía; justicia; prudencia; templanza.
virtudes teologales: como cristianas: 116; como femeninas: 111, 223; definición de santo Tomás de Aquino: 173; en la burguesía: 531 y capítulos 10-15; rechazadas por los filósofos modernos: 189, 396; representadas gráficamente: 174; y Comte-Sponville: 190-193. Véase también fe; esperanza; amor; trascendencia.
virtudes: a la deriva: 392-401; sistemas de: 327-337; Weil: 403 y a lo largo de los capítulos 26-37
Vives, Jaume Vicens: sobre el *seny*: 382
Voltaire: sobre el comercio: 83; sobre la vida urbana: 53-54; sobre trabajo y comercio: 48; virtudes en equilibrio: 26

Wagner-Martin, Linda: intereses sexuales de Hemingway: 260n23
Wagner, Richard: arte y religión: 196
Walker, James: lenguaje y juegos: 521n1; Teorema Popular y Prudencia Sola: 147n1
Walton, Gary: instrucción: 191n8; sobre la recuperación de Europa tras la segunda Guerra Mundial: 504n3
Ward, Mary Augusta: *Robert Elsmere* y duda religiosa: 187-188
Ward, Montgomery: el capitalista bueno: 516
Waterman, Anthony: economía política anglicana: 487
Watson, James: ética en su ciencia: 347, 350-351
Weber, Max: acumulación sagrada: 32n27; alcance del capitalismo: 32n27; capitalismo como acumulación ilimitada: 436; capitalismo y simple codicia: 32; ética e iniciativa: 21; racionalidad del mundo moderno: 458; trabajo monástico: 485; vergüenza por las riquezas: 103-104
Weil, Simone: cristianismo y esclavitud: 115; idolatría de la sociedad: 121-122; lista de virtudes: 403; orgullo y humildad: 210; sobre el estoicismo romano: 28; sobre la *Ilíada*: 226
Weinberg, Stephen: tecnología: 216
Weinstein, Arnold: análisis de la literatura estadunidense, usado a lo largo del libro: 217-218
Wells, Spencer: población mundial: 33n35
Western, novelas y películas. Véase Brown, Bill; cowboys; Tompkins, Jane.
White, James Boyd: intercambio secundario: 436; lectura humilde: 212; mercados y sociedad: 24, 504; política del desarrollo ético: 411
White, Mark D.: agente moral en Kant: 344-345; citando a Posner a propósito de los costos de transacción: 426n37; criterio Hicks-Caldor: 426; economía social e imperativo categórico: 62n107
Whitehead, Alfred North: conductismo y evidencia científica: 130-131; Prudencia Sola: 137
Wilbur, Richard: amor: 136; el amor nos llama a las cosas de este mundo: 121; esperanza entendida como alegría: 182
Wilde, Oscar: actitud de su hijo: 255-256; esteticismo y ética: 393; juicio contra: 253, 254
Wilkinson, Bruce: *Prayer of Jabez*: petición de riquezas: 473
Will, George: religión cívica “romana”: 220
Willey, Basil: incomodidad de los cristianos ante el amor: 111
Williams, Bernard: actitud amoral: 424; ética y proposiciones: 302; modelos simples: 292; pensador de la ética de las virtudes: 267
Williams, Joan: separación de ámbitos: 276
Williams, Ted: *The Science of Hitting*: 296
Williams, Williams Carlos: escritura y masculinidad: 250
Williamson, Oliver: en contra de la Prudencia Sola: 456
Willingham, Kathy: Gloria Hemingway: 260n23; matador y género en Hemingway: 260-261

Wilson, A. N.: funerales de Dios en el siglo XIX: 186-187; idolatría de los nuevos credos: 195; Mill y Wordsworth: 118n29; necesidad de la fe: 191
Wilson, E. O.: ética en su ciencia: 348; política y evolución: 461
Wilson, James Q.: como pro-capitalista: 21; deber y fidelidad, sus palabras para decir "fe": 176
Winters, Anne: deuda del Tercer Mundo: 79-80
Wister, Owen: novela western burguesa: 239-240
Wittgenstein, Ludwig: debate con Turing: 382
Wizard of Oz (El mago de Oz): ética en: 411
Wolf, Susan: definición altruista de la virtud: 279-281, 279n19; pensadora de la ética de las virtudes: 112; santos morales: 271
Wolfe, Alan: perspectivas éticas en Estados Unidos: 303
Wollstonecraft, Mary: trabajo y mujeres: 48
Wood, James: citando a Renan a propósito de la racionalidad moderna, 458n2; el cristianismo no es terapia: 124
Woolf, Virgina: sobre la técnica de Austen: 396-397
Wordsworth, William: "Al recibir y al dar": 451; amor hacia la naturaleza: 117-118
Wrigley, Anthony: familia extendida en Inglaterra: 162n4

Yeats, William Butler: "el hombre ama lo que perece": 124; Iglesia católica y tenderos: 137
Yuengert, Andrew: economía libre de valores: 359; ética de fines y economía: 131, 423; la ética de santo Tomás de Aquino y economía: 27; prudencia y técnica: 278
Zagzebski, Linda: epistemología de las virtudes: 348n12
Zegers, P. K.: 203n19, 203n20, 204n21
Zen and the Art of Motorcycle Maintenance: en las escuelas de negocios: 154
Zenón: actitud hacia la burguesía: 284; honor y riqueza: 143
Ziliak, Stephen: reconocimiento: 18
Zola, Emile: pintor suicida, personaje en una de sus novelas: 202
Zuinig (frugalidad): palabra sagrada neerlandesa: 449-451



Desde sus orígenes en la Europa renacentista, el capitalismo es el sistema económico y social que más controversia ha generado: con su génesis aparecieron también sus numerosos detractores y se consolidaron de su mano; filósofos, escritores, profetas, ecologistas y revolucionarios han sido sus críticos por la desigualdad en la distribución de la riqueza, la enajenación de los trabajadores y los consumidores, la destrucción del medio ambiente o por las cruentas guerras mundiales que engendró.

Provista para el debate con abundantes recursos teóricos e historiográficos, Deirdre N. McCloskey emprende aquí una airada reivindicación del capitalismo frente a sus críticos y esgrime que en realidad se trata del mejor sistema social posible. Economista e historiadora formada en la Universidad de Chicago, es autora de numerosas obras sobre ética e historia; se define creyente, progresista, posmoderna y defensora del libre mercado. Utiliza la teoría de la argumentación para discurrir con erudición y mostrar con ejemplos cómo el capitalismo propaga y fortalece virtudes tan diversas como prudencia, justicia, templanza, tolerancia, amor o esperanza, que no se hallan en otras épocas históricas.

Una defensa de la propiedad privada, el libre comercio, la mesura política y la ética individualista, en contraposición a las utopías sociales que han combatido a este sistema desde su nacimiento, *Las virtudes burguesas* contribuye al debate sobre la relación entre riqueza material y moralidad moderna, en un estilo directo y conversacional.

www.fondodeculturaeconomica.com









Índice

Prefacio 11
Reconocimientos 16
Apología. Sumario de las virtudes burguesas 21
Exhortación 84
1. La palabra «virtud» por sí sola 96
2. La palabra «burgués» por sí sola 104
3. Sin temor a la palabra «burgués» 118
Primera parte. LAS VIRTUDES CRISTIANAS Y FEMENINAS: EL AMOR 129
4. La primera virtud: amor profano y sagrado 131
5. El amor y lo trascendente 143
6. La dulzura del amor versus el interés 155
7. La hostilidad de los economistas burgueses hacia el amor 167
8. El amor y la burguesía 180
9. Solidaridad recuperada 197
Segunda parte. LAS VIRTUDES CRISTIANAS Y FEMENINAS: LA FE Y LA ESPERANZA 211
10. La fe como identidad 213
11. La esperanza y su proscripción 225
12. Asalto a lo sagrado 235
13. Van Gogh y lo profano trascendente 247
14. Humildad y verdad 258
15. Teología económica 272
Tercera parte. LAS VIRTUDES PAGANAS Y MASCULINAS: VALENTÍA CON TEMPLANZA 279
16. El bien de la valentía 281
17. El anacronismo de la valentía burguesa 296
18. La valentía taciturna versus lo «femenino» 309

19. Burgués versus afeminado 320
20. La valentía en equilibrio 333
Cuarta parte. LAS VIRTUDES ANDRÓGINAS: PRUDENCIA Y JUSTICIA 346
21. La prudencia es una virtud 348
22. La monomanía de Emmanuel Kant 362
23. El insigne carácter de la virtud 372
24. El mal como desequilibrio, interior y exterior: templanza y justicia 383
25. El burgués ético-pagano 396
Quinta parte. EL SISTEMA DE LAS SIETE VIRTUDES 410
26. El sistema de las virtudes 412
27. ¿Una psicología filosófica? 426
28. Esfuerzo ético 435
29. Realismo ético 451
30. No a la reducción 459
31. Carácter(es) 471
32. Nueva dosis de antimonismo 479
33. ¿Y por qué no una sola virtud? 490
34. Las virtudes a la deriva, 1532-1958 501
35. Otras listas 514
36. La vía oriental 524
37. Escasez de virtudes 534
Sexta parte. LOS USOS BURGUESES DE LAS VIRTUDES 549
38. P & S y la vida capitalista 551
39. Razones sagradas 562
40. No a través de P únicamente 572
41. El mito de la racionalidad moderna 584
42. El pacto de Dios 596
43. ¿Exceso necesario? 607

44. La bondad del trabajo 620
45. Esclavitud asalariada 630
46. Los ricos 642
47. Los buenos barones 654
48. Las ansiedades de las virtudes burguesas 666
Bibliografía 682
Índice analítico 711